برآمدات کے شرعی احکام

بینک ڈپازٹس کے شرعی احکام

غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ

زکوٰۃ کے جدید مسائل

تین طلاقوں کا حکم

جہاد - اقدامی یا دفاعی

مضاربہ سرٹیفکیٹس

بیع الاستجرار کا حکم

بیع بالتعاطی کا حکم

جھینگے کی شرعی حیثیت

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ ؕ

پیش لفظ

الحمدللہ، ''فقہی مقالات'' جلد سوم آپ کے ہاتھ میں ہے جو استاذِ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم کی فقہی موضوعات پر جدید تحریروں پر مشتمل ہے، اس جلد میں زیادہ تر وہ مقالات ہیں جو حضرت مولانا مدظلہم نے براہِ راست عربی زبان میں تحریر فرمائے، بعد میں احقر نے ان کا ترجمہ کر کے ''فقہی مقالات'' میں شامل کر دیا۔ اور بعض مقالات براہِ راست اردو میں تحریر فرمائے، تمام مقالات کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ''بینک ڈپازٹس کے شرعی احکام'' یہ مقالہ ''احکام الودائع المصرفیة'' کا اردو ترجمہ ہے، حضرت والا مدظلہم نے اسلامی فقہ اکیڈمی کے نویں اجلاس منعقدہ ابوظبی، ذی قعدہ ۱۴۱۶ھ میں پیش کیا۔ اور ''بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة'' میں شامل ہے۔

(۲) ''برآمدات کے شرعی احکام'' یہ مقالہ درحقیقت ایک تقریر ہے جو

حضرت مولانا مدظلہم نے ''سنٹر فور اسلامک اکنامکس'' جامع مسجد بیت المکرّم گلشن اقبال کراچی، کے تحت ''برآمدات'' کے موضوع پر ہونے والے ایک ''سیمینار'' میں فرمائی، جو احقر نے ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے قلم بند کرلی۔

(۳) ''غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ'' یہ مقالہ ابتداءً حضرت والا مدظلہم نے انگریزی زبان میں تحریر فرمایا۔ پھر ضرورت کے پیش نظر اس کو اردو میں بھی منتقل فرمادیا۔

(۴) ''زکوٰۃ کے جدید مسائل'' یہ مقالہ ایک تقریر ہے جو حضرت والا مدظلہم نے ''زکوٰۃ'' کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمائی، اور لوگوں کے سوالات کے جوابات دیئے، یہ سیمینار عالمگیر مسجد، بہادر آباد کراچی میں منعقد ہوا۔

(۵) ''تین طلاقوں کا حکم'' یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''تکملۃ فتح الملہم'' میں تحریر فرمایا، احقر نے ضرورت کے پیش نظر اس، کا اردو ترجمہ کردیا۔

(۶) ''جھینگے کی شرعی حیثیت'' یہ مقالہ بھی ''تکملۃ فتح الملہم'' کا حصہ ہے۔ مولانا عبدالمنتقم صاحب سلمہٗ نے احقر کی فرمائش پر اس کا ترجمہ فرمایا۔

(۷) (۸) ''بیع بالتعاطی'' اور ''بیع الاستجرار'' یہ دونوں مقالے

حضرت والا مدظلہم نے ''کویت'' میں ''بیت المتویل الکویتی'' کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمائے۔ اور یہ مقالے ''بحوث'' کے اندر شامل ہیں۔ اور احقر نے ان کا اردو ترجمہ کیا۔

(۹) ''مضاربہ سرٹیفکیٹس'' یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے اسلامی ترقیاتی بنک، جدہ کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا۔ حضرت والا کے قابل فخر صاحب زادے جناب مولانا عمران اشرف سلمہ، نے اس مقالے کا اردو ترجمہ فرمایا۔

(۱۰) ''جہاد، اقدامی یا دفاعی'' یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ایک صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا، اور ''البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

حضرت والا کے بے شمار مقالات اب بھی عربی میں موجود ہیں، تمام حضرات سے درخواست ہے کہ وہ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اس سلسلے کو صدق اور اخلاص کے ساتھ جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، اور اس کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے۔ اور حضرت والا مدظلہم کی عمر اور صحت میں برکت عطا فرمائے۔ اور ان سے دین کی زیادہ سے زیادہ خدمت لے۔ آمین۔

عبداللہ میمن

دارالعلوم کراچی

۲۲ رمضان ۱۴۱۹ھ

اجمالی فہرست فقہی مقالات

فہرست مضامین

بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام

عنوان	صفحہ

برآمدات کے شرعی احکام

عنوان	صفحہ

غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ

عنوان	صفحہ

زکوٰۃ کے جدید مسائل

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

مضاربہ سرٹیفکیٹس

جہاد۔ اقدامی یا دفاعی

الله اكبر

بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۱) بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام

یہ مقالہ "احکام الودائع المصرفیة" کا اردو ترجمہ ہے جو "بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة" میں شائع ہو چکا ہے۔ یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے "اسلامی فقہ اکیڈمی کے نویں اجلاس منعقدہ ابوظبی، ذیقعدہ ۱۴۱۶ھ میں پیش کیا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بینک ڈیپازٹس کے بارے میں شرعی احکام

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلاة والسلام علی رسوله الکریم وعلی اله واصحابه اجمعین وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین۔

موجودہ دور میں بینک ڈیپازٹس بہت اہمیت اختیار کر گئے ہیں۔ اور ہر شہر اور ہر ملک کا انسان اپنے کاروباری معاملات میں اس کی شدید ضرورت محسوس کرتا ہے۔ ان ڈیپازٹس سے متعلق بہت سے شرعی احکام بھی ہیں جن کا یقینی طور پر جاننا اور ان کے بارے میں علم ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ یہ مسائل موجودہ جدید دور کے پیدا کردہ ہیں لیکن قرآن و سُنّت کے بیان کردہ اصولوں سے اور فقہاء اُمّت نے کتب فقہ میں جو تفصیلات بیان کی ہیں، ان سے ان مسائل کا استخراج ممکن ہے۔ چنانچہ اس مضمون میں "بینک ڈیپازٹس" سے متعلق شرعی احکام کو وضاحت اور تفصیل سے بیان کرنا پیش نظر ہے، اللہ تعالیٰ اپنی رضا کے مطابق اس کام کو کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

بینک ڈیپازٹس کیا ہیں؟

"بینک ڈیپازٹس" (Bank Deposite) جس کو عربی میں "الودائع المصرفیۃ"

کہا جاتا ہے، اس سے مراد وہ رقم ہے جو کوئی شخص کسی مالیاتی ادارے میں بطور امانت رکھوائے۔ چاہے وہ کسی متعین وقت کے لئے رکھوائے یا آپس میں یہ معاہدہ ہو جائے کہ مالک اپنی کل رقم یا بعض رقم جب چاہے گا بینک سے نکلوالے گا۔

موجودہ بینکوں میں طریقہ کار یہ ہے کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھواتا ہے وہ بعینہٖ اسی حالت میں بینک میں باقی نہیں رہتی بلکہ تمام رقموں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے اور پھر بینک وہ رقم سرمایہ کاری کے لئے اپنے کلائنٹ کے حوالے کرتا ہے، اور اس پر ان سے سود یا منافع کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ رقم بینک کے ضمان یعنی رسک میں ہوتی ہے، اور آپس میں طے شدہ شرائط کے مطابق بینک کے لئے لازم ہوتا ہے کہ وہ یہ رقم ہر حال میں مالک کو واپس کردے۔

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس رقم کے لئے عام طور پر جو "ودیعت" یا "امانت" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اس سے وہ معنیٰ مراد نہیں ہیں جو فقہ میں بولے جاتے ہیں، اس لئے کہ فقہ میں "ودیعت" اور "امانت" اس کو کہا جاتا ہے جو بعینہٖ اپنی اصل شکل میں امانت رکھنے والے کے پاس موجود رہے اور کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر ہلاک ہونے کی صورت میں اس امانت کا ضمان یعنی تاوان بھی اس پر نہیں آتا۔ البتہ بینکوں میں رکھی گئی رقم کے لئے "ودیعت" کا لفظ لغوی معنی کے لحاظ سے استعمال کیا جاتا ہے۔ عربی میں لفظ "ودیعة" ودع یدع سے "فعیلہ" کے وزن پر ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو "مودع" یعنی ودیعت رکھنے والے کے پاس چھوڑ دیا جائے۔ لہٰذا بینک ڈیپازٹس پر "ودیعت" کا اطلاق اس لغوی معنی کے لحاظ سے درست ہے۔ یعنی بینک مودع ہے، قطع نظر اس کے کہ اس میں موجود رقم امانت ہے یا مضمون ہے یعنی قابل تاوان ہے یا نہیں۔ (لیکن شریعت کی اصطلاح میں ودیعت کا جو مفہوم ہے اس کا بینک ڈیپازٹس پر اطلاق کرنا درست نہیں)۔

بینک ڈپازٹس کی اقسام

موجودہ بینکوں کے عرف میں بینک ڈپازٹس کی چار قسمیں ہیں:

① کرنٹ اکاؤنٹ (Current Account) جاری کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے والے شخص کی یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ جب چاہے گا اپنی رقم بینک سے نکلوا لے گا۔ چنانچہ کھاتہ دار (اکاؤنٹ ہولڈر) کو مکمل اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اور جتنی چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوالے۔ اور بینک اس کا پابند ہوتا ہے کہ وہ اس کے مطالبہ کرنے پر فی الفور رقم واپس کردے۔ اور اکاؤنٹ ہولڈر اس بات کا پابند نہیں ہوتا کہ بینک سے رقم نکلوانے سے پہلے بینک کو پیشگی اطلاع دے۔ اس قسم کے اکاؤنٹ ہولڈر کو بینک کوئی نفع یا سود نہیں دیتا۔ بلکہ بعض ممالک میں تو یہ طریقہ رائج ہے کہ بینک الٹا اکاؤنٹ ہولڈر سے اپنی خدمات کے بدلے میں فیس کا مطالبہ کرتا ہے۔ البتہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو علیحدہ نہیں رکھا جاتا، بلکہ دوسری رقموں کے ساتھ ملادیا جاتا ہے۔ اور بینک کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرے، اگرچہ بینکوں کا معمول یہ ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھوائی گئی رقم کا ایک متناسب حصہ اپنے پاس محفوظ رکھتے ہیں تاکہ اکاؤنٹ ہولڈر جب بھی رقم کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اس کو ادا کی جاسکے۔

② فکس ڈپازٹ (Fixed Deposite)

یہ وہ رقم ہوتی ہے جو کسی معینہ مدت تک کے لئے بینک میں رکھوائی جاتی ہے۔ اور رقم رکھوانے والے شخص کو اس معینہ مدت سے پہلے رقم نکلوانے کا اختیار نہیں

ہوتا، اور عام حالات میں یہ مدت پندرہ دن سے ایک سال تک کے درمیان ہوتی ہے۔ بینک یہ رقوم سرمایہ کاری کے اندر استعمال کرتا ہے۔ اور بینک رقوم رکھوانے والے حضرات کو مارکیٹ کے حالات کے مطابق مختلف ٹرم کے اعتبار سے مختلف تناسب سے سود ادا کرتا ہے۔

۳ سیونگ اکاؤنٹ (Saving Account) بچت کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے، اس کی کوئی مدت مقرر نہیں ہوتی، لیکن اکاؤنٹ ہولڈر قواعد اور ضوابط کے تحت ہی رقم نکلواسکتا ہے، چنانچہ ایک ہی مرتبہ میں وہ تمام رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا، بلکہ بینک اس کے لئے ایک مقدار مقرر کرتا ہے کہ ایک دن میں بس اس مقدار تک رقم نکلوانے کا اختیار ہے، اور بعض اوقات بڑی رقم نکلوانے کے لئے بینک کو پیشگی اطلاع دینی ضروری ہوتی ہے۔ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ایک طرح سے کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کی طرح ہوتی ہے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کسی معینہ مدت کے انتظار کے بغیر جب چاہے رقم نکلوالے۔ اور ایک طرح سے فکس ڈیپازٹ کی طرح ہوتی ہے کہ تمام رقم ایک مرتبہ میں نہیں نکالی جاسکتی۔ اور بینک اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم پر کچھ منافع بھی دیتا ہے، البتہ فکس ڈیپازٹ کے مقابلے میں اس کا نفع کم ہوتا ہے۔

۴ لاکرز (Lockers)

اس کو عربی زبان میں "خزانات المقفولة" (بند تجوری) کہا جاتا ہے، ایک شخص بینک کے اندر کسی مخصوص تجوری کو کرایہ پر لیتا ہے اور اس تجوری میں وہ خود اپنی رقم رکھتا ہے۔ اس رقم سے بینک کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ بینک کے ملازمین کو یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس نے تجوری کے اندر کیا رکھا ہے۔ عام طور پر لوگ اس تجوری میں سونا، چاندی، قیمتی پتھر اور قیمتی دستاویزات رکھتے ہیں۔ البتہ نقد رقم بھی

اس تجوری میں رکھی جاسکتی ہے۔

بینکوں میں رکھی گئی رقوم کی فقہی حیثیت

مندرجہ بالا چار قسموں کی رقومات کے بارے میں شرعی احکام جاننے سے پہلے ان کی فقہی حیثیت جاننا ضروری ہے۔ کیونکہ ان کے بارے میں تمام شرعی احکام ان کی فقہی حیثیت متعین ہونے پر موقوف ہیں۔

جہاں تک چوتھی قسم یعنی "لاکرز" کا تعلق ہے، اس کے اندر کوئی شبہ نہیں کہ وہ شخص "لاکرز" کو بینک سے کرایہ پر حاصل کرتا ہے، اور دونوں کے درمیان کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتا ہے۔ اور کرایہ داری کے معاہدے کے بعد وہ "لاکرز" بینک کے پاس ہی بطور امانت کے موجود رہتا ہے۔ لہٰذا اس پر "امانت" کے احکام نافذ ہوں گے۔

جہاں تک پہلی تین قسموں کا تعلق ہے تو چونکہ عام روایتی بینکوں میں ان کی جو حیثیت ہے اسلامی بینکوں میں ان کی حیثیت اس سے مختلف ہے۔ اس لئے دونوں قسم کے بینکوں کے بارے میں علیحدہ علیحدہ بیان کرنا مناسب ہے۔

عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقوم

جہاں تک عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقوم کا تعلق ہے تو موجودہ دور کے علماء کی بہت بڑی تعداد کا یہ کہنا ہے کہ اس رقم کی حیثیت "قرض" کی ہے جو اکاؤنٹ ہولڈر بینک کو دیتا ہے۔ اگر اس رقم کو آپ "امانت" کا نام رکھدیں تب بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ "عقود" کے اندر معانی کا اعتبار ہوتا ہے "الفاظ" کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور رقم کی یہ حیثیت تینوں قسم کے اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقموں کو شامل ہے۔ یعنی "کرنٹ اکاؤنٹ، سیونگ اکاؤنٹ، اور فکس ڈیپازٹ" اس لئے کہ ان تینوں میں جو رقم رکھی جاتی ہے وہ بینک کے ذمہ

"مضمون" ہوتی ہے۔ (بینک اس کا ذمہ دار ہوتا ہے یعنی وہ بینک کے رسک پر ہوتی ہے) "مضمون" ہونے کی وجہ سے وہ رقم "امانت" ہونے کی حیثیت سے نکل جاتی ہے۔ اس لئے کہ امانت کا حکم یہ ہے کہ وہ امانت رکھنے والے کے ہاتھ میں "مضمون" یعنی قابل تاوان نہیں ہوتی (اگر بلاتعدی ہلاک ہوجائے وہ ضامن نہیں ہوگا)

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء نے "فکس ڈیپازٹ" میں رکھی جانے والی رقم اور "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقم کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "فکس ڈیپازٹ" میں رکھی جانے والی رقم فقہی اعتبار سے "قرض" ہے، اس لئے کہ اس میں اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوالے۔ یہی پابندی اس رقم کو "امانت" کے زمرے سے نکال کر "قرض" کے زمرے میں داخل کردیتی ہے۔ اسی طرح "سیونگ اکاؤنٹ" میں رکھوائی جانے والی رقم بھی "امانت" نہیں ہوتی، بلکہ وہ "قرض" ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ایک ہی وقت میں پوری رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ لیکن کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ان حضرات علماء کے نزدیک مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹوں میں رکھی جانے والی رقموں سے مختلف ہوتی ہے، ان کے نزدیک "کرنٹ اکاؤنٹ" کی رقم "مضمون" ہونے کے باوجود "امانت" ہوتی ہے، اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے بینک سے اپنی پوری رقم نکلوالے، اور وہ کسی شرط کا پابند بھی نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والے کی کبھی بھی یہ نیت نہیں ہوتی کہ "بینک" کو سرمایہ کاری کے نتیجے میں جو منافع یا سود ہوگا، میں اس کے اندر شریک ہورہا ہوں، بلکہ وہ صرف حفاظت کی نیت سے بینک میں رقم رکھواتا ہے۔ لہٰذا جب اس کا مقصد بینک کو قرض دینا نہیں ہے تو اس رقم کو "قرض" کا نام دینا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ یہ "تفسیر القول بمالا یرضی بہ قائلہ" کے تحت داخل ہوجائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقم کو بھی دوسری رقومات کے ساتھ خلط ملط کردیتا ہے، اور اس رقم کو اپنی ضروریات میں بھی استعمال کرلیتا ہے، تو صرف اتنی بات اس رقم کو "امانت" ہونے سے خارج نہیں کرتی۔ اس لئے کہ عرفاً بینک کا یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوتا ہے۔ (اور مالک کی اجازت سے امانت میں تصرف کرنا جائز ہے) اور اس تصرف کے نتیجے میں وہ رقم "امانت" ہونے سے نہیں نکلے گی۔

لیکن ہمارے نزدیک بینک کی رقوم کی حیثیت کے بارے میں بعض علماء کی بیان کردہ مندرجہ بالا تفصیل درست نہیں، اس لئے کہ بینکوں میں رقم رکھوانے والے عوام امانت، قرض، اور دین کی اصطلاحات کے فرق سے واقف نہیں ہوتے، اور نہ ہی ان کو ان اصطلاحات سے کوئی دلچسپی ہوتی ہے۔ عوام کو تو صرف اس رقم سے حاصل ہونے والے نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے۔ چنانچہ عام حالات میں بینک کے اندر رقم رکھوانے والا صرف اسی صورت میں رقم رکھوانے پر رضامند ہوتا ہے جب بینک اس رقم کی واپسی کی ضمانت دے۔ لہٰذا اگر رقم رکھوانے والے کو یہ معلوم ہوجائے کہ میری یہ رقم بینک والوں کے پاس "امانت" کی حیثیت سے رہے گی اگر یہ رقم بینک سے چوری ہوگئی یا تعدی (یعنی قواعد کی خلاف ورزی) کے بغیر ضائع ہوگئی تو بینک یہ رقم واپس نہیں کرے گا۔ تو اس صورت میں یہ شخص کبھی بھی اپنی رقم بینک میں رکھوانے پر رضامند نہیں ہوگا۔ اور اگر بینک کی طرف سے یہ واضح اعلان نہ ہوتا، یا بینکوں کے مروجہ عرف میں یہ بات معروف نہ ہوتی کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھوائے گا، بینک اس کا ضامن ہوگا، تو اس صورت میں بینک میں رقم رکھوانے والے بہت سے لوگ بینکوں میں اپنی رقم نہ رکھواتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خود رقم رکھوانے والے یہ چاہتے ہیں کہ ان کی رقم بینکوں میں "مضمون" رہے۔ یعنی اگر وہ ضائع ہوجائے تو بینک اس رقم کا ضامن ہو، صرف بطور "امانت" کے وہ رقم بینک کے پاس نہ رہے، اس لئے کہ "امانت" کی رقم مضمون

نہیں ہوتی، البتہ "قرض" کی رقم مضمون ہوتی ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ فقہی اعتبار سے رقم رکھوانے والوں کا مقصد بینک کو قرض دینا ہے، "امانت" رکھوانا نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس قرضہ دینے سے ان حضرات کا بنیادی مقصد "بینک کو ضامن بناکر اپنی رقم کا تحفظ حاصل کرنا ہے، اپنی رقم کے ذریعہ بینک کی ضروریات میں تعاون کرکے بینک کے ساتھ کوئی تبرع اور احسان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور صرف اس مقصد کی وجہ سے یہ معاملہ "قرض" ہونے کی صفت سے خارج نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ "عقد قرض" میں دو باتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

❶ ایک یہ کہ ایک شخص دوسرے کو اپنا مال اس اجازت کے ساتھ دے کہ وہ جہاں چاہے اپنی ضروریات میں اس کو خرچ کرے۔ بشرطیکہ قرض دینے والا جب کبھی بھی اپنی رقم کی واپسی کا مطالبہ کرے گا تو قرض لینے والا اس مال کے مثل اس کو واپس کرے گا۔

❷ دوسرے یہ کہ وہ مال قرض لینے والے پر "مضمون" ہوگا (یعنی اگر ضائع ہوجائے تب بھی اس کے مثل ادا کرنا پڑے گا)۔

بینک میں رکھی جانے والی رقوم میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قرض دینے والا اس قرض دینے سے قرض لینے والے پر تبرع اور احسان کرنے کا ارادہ کرے کہ اس قرض دینے سے، میرا مقصد اس کی ضروریات میں تعاون کرنا ہے تو یہ مقصد کسی رقم کے "قرض" ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے۔ "قرض" کے بعض معاملات میں یہ مقصد پایا جاتا ہے اور بعض میں نہیں پایا جاتا۔ (لہٰذا اس مقصد کے پائے جانے اور نہ پائے جانے سے کسی رقم کے قرض ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا)

چنانچہ روایات میں حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا واقعہ لکھا ہے کہ لوگ ان کے پاس اپنی رقمیں بطور امانت رکھوانے کے لئے آیا کرتے تھے۔ اور اس رقم رکھوانے سے ان کا مقصد حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ کسی قسم کا

تعاون کرنا نہیں ہوتا تھا، بلکہ اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی تھی۔ لیکن حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا معمول یہ تھا کہ جب کوئی شخص ان کے پاس رقم لے کر آتا تو آپ اس سے اس رقم میں تصرف کرنے کی اجازت اس شرط کے ساتھ لیتے کہ یہ رقم میرے پاس "مضمون" ہوگی، اس اجازت اور شرط کے بعد اس رقم کو قبول فرماتے۔ چنانچہ جب آنے والا شخص "امانت" کے نام سے رقم پیش کرتا تو آپ فرماتے لا لکن ھو سلف یہ رقم امانت نہیں، بلکہ "قرض" ہے۔ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ نے اس معاملے کو "عقد سلف" یعنی عقد قرض فرمایا، حالانکہ قرض دینے والوں کا مقصد اس قرض سے حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ تعاون کرنا نہیں تھا، بلکہ اس قرض دینے سے صرف اپنے مال کی حفاظت مقصود تھی۔ (بخاری شریف، کتاب الجہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ، مع فتح الباری: ۱۷۵/۶)

اس تفصیل یہ بات معلوم ہوئی کہ اپنے مال کی حفاظت کی نیت سے قرض دینا "عقد قرض" کے منافی نہیں ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ "عقد قرض" اگرچہ ایک "عقد تبرع" ہی ہے، اس لئے کہ قرض دینے والا اپنی قرض دی ہوئی رقم سے زیادہ رقم کا مستحق نہیں ہوتا۔ لیکن یہ "عقد قرض" ایسا "عقد مالی" بھی ہے جس میں جانبین کا کوئی نہ کوئی مفاد ضرور ہوتا ہے، چنانچہ کبھی قرض دینے والے کا یہ مفاد ہوتا ہے کہ اس قرض دینے کے نتیجے میں اس کو آخرت میں اجر و ثواب ملے گا (جب کہ ضرورت مند لوگوں کو قرض دیا جائے اور قرض دینے کا مقصد ان کے ساتھ تعاون ہو) اور کبھی یہ مفاد ہوتا ہے کہ قرض دینے کے نتیجے میں اس کی رقم قرض لینے والے کے ذمے "مضمون" ہو جائے گی (اور اس کے نتیجے میں وہ رقم محفوظ ہو جائے گی) یہی وہ مفاد ہے جس کی وجہ سے آج کل لوگ اپنی رقمیں بینکوں میں رکھواتے ہیں، اگر یہ مفاد نہ ہوتا تو لوگ اپنی رقم حفاظت کے لئے بینکوں میں نہ رکھواتے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والوں کا مقصد قرض دینا ہی ہے، مگر چونکہ عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ اس غرض کے لئے بینک میں اس طرح قرض رکھوانے کے عمل

کو فقہی اصطلاح میں "اقراض" کہا جاتا ہے، اس وجہ سے وہ لوگ اس عمل کو "اقراض" (یعنی قرض دینا) نہیں کہتے (جبکہ حقیقت میں یہ "اقراض" ہی ہے)

بعض اوقات یہ کہاجاتا ہے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھوائی جانے والی رقم "قرض" نہیں ہے بلکہ فقہی اعتبار سے "امانت" کے حکم میں ہے، البتہ رقم رکھوانے والوں نے بینک کو اس کی اجازت دے رکھی ہے کہ وہ یہ رقم دوسری رقموں کے ساتھ ملا کر رکھ دیں، اور اگر بینک اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔ اور "امانت" کو استعمال کر لینے کی اجازت سے یا اس کو اپنے دوسرے اموال میں خلط ملط کرنے کی اجازت سے وہ رقم "امانت" کے حکم سے نہیں نکلتی۔ لیکن فقہی اعتبار سے یہ تطبیق درست نہیں، اس لئے کہ رقم کا مالک جب امانت رکھنے والے کو اس کی اجازت دیدے کہ وہ اس امانت کی رقم کو اپنی رقم کے ساتھ خلط ملط کرلے تو اس صورت میں یہ عقد "امانت" کی تعریف سے نکل کر "شرکت الملک" میں تبدیل ہوجائے گا اور وہ مال مخلوط دونوں کے درمیان مشترک ہوجائے گا، جیسا کہ فقہاء کرام نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

(دیکھئے: الدر المختار مع رد المحتار لابن عابدین ٦:٦٦٩)

اور یہ بات فقہ میں مصرح ہے کہ مشترک مال میں ایک شریک کا دوسرے شریک کے مال پر قبضہ "قبضہ امانت" ہوتا ہے، اگر وہ بلاتعدی ہلاک ہو جائے تو شریک پر ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن جو لوگ بینکوں میں رقم رکھواتے ہیں وہ کبھی بھی یہ نہیں چاہیں گے کہ ہماری رقم پر بینک کا قبضہ "قبضہ امانت" ہو بلکہ وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ یہ رقم بینک کے ذمے "مضمون" ہو۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والے لوگ بھی بینک کے ساتھ "امانت" کا معاملہ نہیں کرنا چاہتے بلکہ "قرض" دینے کا معاملہ کرنا چاہتے ہیں۔

بہرحال اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ موجودہ عام بینکوں کے تینوں قسم کے اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقوم "قرض" ہوتی ہیں، یہ قرض اکاؤنٹس

ہولڈر بینک کو پیش کرتا ہے، لہٰذا اس پر "قرض" ہی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

کیا عام بینکوں میں رقم رکھوانا جائز ہے؟

جب مندرجہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ بینکوں میں رکھی جانے والی رقم "قرض" ہوتی ہے، اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مسلمانوں کے لئے ان عام بینکوں میں جو سود کی بنیاد پر کام کرتے ہیں، ان میں اپنی رقم رکھوانا جائز ہے یا نہیں؟

جہاں تک "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" کا تعلق ہے تو چونکہ بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اس کی رقم پر منافع بھی دیتا ہے، اور یہ بات طے ہے کہ ان اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقوم بالاتفاق "قرض" ہوتی ہیں، لہٰذا بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اصلی رقم سے زیادہ جو رقم بھی ادا کرے گا وہ صراحتاً سود ہوگی جس کے جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ چنانچہ "اسلامی فقہ اکیڈمی" نے اپنے دوسرے اجلاس میں اس پر متفقہ قرارداد بھی منظور کرلی ہے۔ لہٰذا جو شخص بھی مندرجہ بالا اکاؤنٹس میں رقم رکھواتا ہے وہ بینک کے ساتھ سودی "قرض" کا معاملہ کرتا ہے جو کہ حرام ہے، لہٰذا کسی مسلمان کے لئے مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹس میں رقم رکھوانا جائز نہیں۔

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں اکاؤنٹس میں بھی رقم رکھوانا جائز ہے، لیکن بینک اس پر جو منافع دے، اس منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا جائز نہیں، بلکہ یا تو فقراء پر صدقہ کردے یا نیک کام میں صرف کردے۔

لیکن ہم اس رائے سے اتفاق نہیں کرسکتے، اس لئے کہ منافع حاصل کرنے کی غرض سے بینک میں رقم رکھوانا، چاہے اس منافع کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کی نیت ہو، تب بھی سودی معاملے کا ارتکاب کرنا ہے اور سودی معاملے کا ارتکاب کرنا

نصاً حرام ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ سود کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کا مشورہ یا حکم اس شخص کو دیا جاتا ہے جس نے جہالت اور شرعی مسائل سے ناواقفیت کی وجہ سے غیر شرعی طریقہ سے معاملہ کر لیا ہو اور اس کے نتیجے میں اس کو سود کی رقم حاصل ہو چکی ہو۔ یا اس شخص کو یہ مشورہ دیا جاتا ہے جو تجارتی اور مالی معاملات میں ابتک شریعت کے احکام کی پابندی کا اہتمام نہیں کرتا تھا جس کے نتیجے میں اس کے پاس سود کی رقم آچکی ہو، اور اب وہ اپنے گناہ سے توبہ کرنا چاہتا ہو اور سود کی اس رقم سے خلاصی حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ تم ثواب کی نیت کے بغیر یہ رقم کسی نیک مصرف میں صرف کر دو۔ لیکن اگر ایک شخص جو شریعت کے احکام کا پابند ہے وہ اگر اپنی رقم سودی اکاؤنٹ میں اس نیت سے رکھوائے کہ جو سود حاصل ہو گا اس کو کسی نیک مصرف میں صرف کروں گا تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص اس نیت سے گناہ کا ارتکاب کرے کہ بعد میں توبہ کرلوں گا، جب کہ ایک مسلمان پر واجب ہے کہ وہ گناہ کا ارتکاب ہی نہ کرے کہ بعد میں اس سے توبہ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔

مندرجہ بالا تفصیل تو مسلم ممالک کے موجودہ عام بینکوں کے بارے میں ہے، جہاں تک غیر مسلم ممالک میں ان بینکوں کا تعلق ہے جن کے مالک بھی غیر مسلم ہیں تو ان کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کا کہنا ہے کہ ان بینکوں میں رقم رکھوانا اور اس رقم پر وہ بینک جو منافع دے اس کو لینا جائز ہے۔ اس کی بنیاد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے کہ "یجوز اخذ مال الحربی برضاہ" یعنی کافر حربی کا مال اس کی رضامندی سے لینا جائز ہے، اور یہ کہ مسلمان اور حربی کے درمیان "سود" نہیں ہوتا۔

لیکن جمہور فقہاء نے بعض علماء کے مندرجہ بالا قول کو قبول نہیں کیا، حتیٰ کہ متأخرین حنفیہ نے اس کے مطابق فتویٰ بھی نہیں دیا، اس لئے کہ ربا کی حرمت نص

قطعی سے ثابت ہے اور "ربا" کو نہ چھوڑنے والے کے خلاف اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔ لہٰذا عام حالات میں یہ مناسب نہیں کہ ایک مسلمان "ربا" کا معاملہ کرے اگرچہ وہ معاملہ کسی حربی کافر کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔

لیکن یہاں ایک نکتہ قابل توجہ ہے وہ یہ کہ آج کے موجودہ دور میں عام اسلامی حکومتوں پر مغربی ممالک ہی کا تسلط اور کنٹرول ہے، اور ان کے کنٹرول کے اہم عوامل میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے مسلم ممالک کی دولت کو یا تو غصب کرلیا ہے یا مسلم ممالک نے ان مغربی ممالک سے جو قرض لیا ہے، اس قرض پر سود کی صورت میں مسلمانوں کا مال حاصل کرلیا ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں نے جو بڑی بھاری رقمیں ان ممالک کے بینکوں میں رکھوائی ہیں ان رقموں پر بھی ان کا قبضہ ہے، اور اس رقم کو وہ اپنی ضروریات میں صرف کرتے ہیں، بلکہ اس رقم کو مسلمانوں ہی کے خلاف سیاسی اور جنگی اسکیموں کو پورا کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر مسلمان اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وہاں چھوڑ دیں تو اس کے ذریعے ان کفار کو تقویت ہوگی۔ ان حالات کی وجہ سے میرا رجحان اس طرف ہورہا ہے کہ مسلمانوں کے لئے غیر مسلم ممالک میں غیر مسلموں کے بینکوں سے اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وصول کرلینا جائز ہے، لیکن اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا ٹھیک نہیں ہے بلکہ بلانیت ثواب کسی نیک مصرف میں خرچ کردینا چاہئے۔ اس طرح جو مسلمان اپنے رقمیں ان کے بینکوں میں رکھوا کر مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کے کام میں ان کافروں کے ساتھ تعاون کرتے ہیں، اس تعاون میں کمی ہوجائے گی۔ بہرحال، یہ مسئلہ علماء کی خدمت میں پیش ہے کہ وہ اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ فرمائیں۔

سودی بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانا

جہاں تک سودی بینک کے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو جیسا کہ میں نے پہلے عرض کردیا کہ اس "اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والے کو بینک کوئی نفع یا سود نہیں دیتا ہے، لہٰذا اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے سے سودی قرض کے معاہدے میں داخل ہونا لازم نہیں آتا، اس حیثیت سے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانا جائز ہونا چاہئے۔ لیکن بعض علماء معاصرین نے اس پر اشکال کیا ہے کہ اگرچہ یہ سودی قرض تو نہیں ہے لیکن اس صورت میں سودی معاملات میں بینک کے ساتھ اعانت تو پائی جارہی ہے، اس لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم کو بینک منجمد کرکے نہیں رکھ دیتا، بلکہ بینک اس رقم کو بھی سودی قرضوں میں دیکر اس پر منافع حاصل کرتا ہے، لہٰذا رقم رکھوانے والا بینک کے ساتھ سودی معاملات میں معاون بن جائے گا۔

لیکن اس اشکال کو مندرجہ ذیل طریقوں سے دور کرنا ممکن ہے:

❶ بینکوں کا یہ معمول ہے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے استعمال میں نہیں لاتے، بلکہ اس رقم کی ایک بڑی مقدار اپنے پاس اس غرض سے رکھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ رقم نکلوانے والوں کی طلب کو روزانہ پورا کیا جاسکے، اور چونکہ بینک کے اندر تمام رقومات ایک ہی جگہ پر ملی جلی رکھی جاتی ہیں، اس لئے کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یہ یقین کرنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم کسی سودی معاملہ میں لگ چکی ہے۔

❷ دوسرے یہ کہ بینک کے پاس رقم لگانے کی بے شمار جگہیں ہوتی ہیں وہ سب کی سب جگہیں شرعاً ممنوع نہیں ہوتیں بلکہ ان میں بعض جگہیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان میں خرچ کرنا اور رقم لگانا حرام نہیں ہوتا۔ لہٰذا کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یقینی طور پر یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم اس جگہ پر صرف ہوئی ہے جو شرعاً

حلال نہیں ہے۔

۳ غیر سودی قرض کا معاملہ شرعاً جائز معاملہ ہے، اور "نقود" کا حکم یہ ہے کہ وہ "عقود صحیحہ" میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔

اور کرنٹ اکاؤنٹ میں جو شخص بھی کوئی رقم رکھواتا ہے تو بینک کو قرض دینے کے نتیجے میں وہ رقم اس کی ملکیت سے نکل کر بینک کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، اب بینک اس رقم میں جو کچھ تصرف کرے گا وہ اکاؤنٹ ہولڈر کی ملکیت میں تصرف کرنا نہیں ہوگا بلکہ اس کی اپنی ملکیت میں یہ تصرف ہوگا، لہٰذا اس تصرف کو اکاؤنٹ ہولڈر کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔

۴ کسی معصیت پر اعانت کرنا اگرچہ حرام ہے، لیکن فقہاء کرام نے اس کے کچھ اصول بھی بیان فرمائے ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں (اگر تفصیل کی ضرورت ہو تو ملاحظہ فرمائیں: درمختار مع ردالمحتار جلد ۵ صفحہ ۲۷۲۔ تکملہ فتح القدیر جلد ۸ صفحہ ۱۲۷۔ شرح المہذب جلد ۹ صفحہ ۳۹۱۔ نہایۃ المحتاج جلد ۳ صفحہ ۴۵۴۔ حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج جلد ۴ صفحہ ۳۱۷۔ الفروق للقرافی جلد ۲ صفحہ ۳۳۳۔ نیل الاوطار للشوکانی جلد ۵ صفحہ ۱۵۴)

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے، اور "اعانت" کے مسئلے میں جتنی نصوص فقہیہ آئی ہیں ان سب کو اس رسالے میں جمع فرمایا ہے۔ یہ رسالہ "احکام القرآن" عربی کی تیسری جلد کا جزء بن کر شائع ہو چکا ہے، اس رسالے کے آخر میں اس مسئلہ کا خلاصہ اس طرح تحریر فرمایا کہ:

﴿ان الاعانة على المعصية حرام مطلقا بنص القرآن اعنى قوله تعالى: ولا تعاونوا على الاثم والعدوان، وقوله تعالى: فلن اكون ظهيرا للمجرمين ولكن الاعانة حقيقة هى ما قامت المعصية بعين فعل

المعين، ولا يتحقق الا بنية الاعانة اوالتصريح بها او تعينها فى استعمال هذا الشئى بحيث لا يحتمل غير المعصية ومالم تقم المعصية بعينه لم يكن من الاعانة حقيقة بل من التسبب ومن اطلق عليه لفظ الا عانة فقد تجوز لكونه صورة اعانة كما مرمن السير الكبير۔

ثم السبب ان كان سببا محركا وداعيا الى المعصية فالتسبب فيه حرام كالا عانة على المعصية بنص القرآن كقوله تعالى: لا تسبوا الذين يدعون من دون اللّٰه وقوله تعالى فلا تخضعن بالقول وقوله تعالى: لاتبرجن الآية وان لم يكن محركا وداعيا بل موصلا محضا وهو مع ذلك سبب قريب بحيث لايحتاج فى اقامة المعصية به الى احداث صنعة من الفاعل كبيع السلاح من اهل الفتنة وبيع العصير ممن يتخذ خمرا وبيع الامرد ممن يعصى به واجارة البيت ممن يبيع فيه الخمر اويتخذ ها كنيسة اوبيت نار وامثالها فكله مكروه تحريما بشرط ان يعلم به البائع و الاجر من دون تصريح به باللسان فانه ان لم يعلم كان معذورا وان علم وصرح كان داخلا فى الا عانة المحرمة۔

وان كان سببا بعيدا بحيث لايفضى الى المعصية على حالته الموجودة بل يحتاج الى احداث صنعة فيه كبيع الحديد من اهل الفتنة وامثالها، فتكره تنزيها ﴾ (احکام القرآن جلد ۳ صفحہ ۴۷)۔

”اعانت علی المعصیت نص قرآن کی رو سے مطلقاً حرام ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تعاونوا على الا ثم والعدوان ”یعنی گناہ اور زیادتی میں

ایک دوسرے کی اعانت مت کرو (سورۃ المائدہ:۲) دوسری جگہ ارشاد ہے فلن اکون ظھیرا للمجرمین "یعنی میں کبھی مجرموں کی مدد نہیں کروں گا" (سورۃ القصص:۱۷) لیکن حقیقت میں "اعانت" اس کو کہا جاتا ہے کہ معین یعنی مددگار کے عین فعل سے وہ معصیت قائم ہو، یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب یا تو مددگار اعانت کرنے کی نیت بھی کرے یا اعانت کرنے کی تصریح کرے یا اس چیز کے استعمال کو اسی معصیت کے کام کے لئے اس طرح متعین کردے کہ غیر معصیت میں اس کے استعمال کا احتمال باقی نہ رہے۔ لیکن اگر معصیت معین یعنی مددگار کے عین فعل کے ساتھ قائم نہ ہو تو اس کو حقیقۃً اعانت نہیں کہیں گے بلکہ اس کو معصیت کا "سبب" کہیں گے۔ اور جن حضرات نے اس پر "اعانت" کے لفظ کا اطلاق کیا ہے انہوں نے مجازاً کیا ہے، اس لئے کہ یہ صورۃً اعانت ہے حقیقۃً اعانت نہیں جیسا کہ "السیر الکبیر" کے حوالے سے پیچھے گزر چکا۔

پھر "سبب" کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ "سبب" معصیت کی طرف محرّک اور داعی ہو تو اس کا سبب بننا بھی حرام ہے جیسا کہ اعانت علی المعصیت جو کہ نص قرآن سے حرام ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: لا تسبوا الذین یدعون من دون اللّٰہ (سورۃ الانعام:۱۰۸) "یعنی ان کو گالی مت دو جن کی یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں۔ کیونکہ پھر وہ لوگ ناواقفی سے حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے"۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا فلا تخضعن بالقول (الحزاب:۳۲) ایک اور جگہ پر ارشاد فرمایا: ولا تبرجن (الاحزاب:۳۳) اور اگر وہ "سبب" معصیت کے لئے محرّک اور داعی تو نہ ہو بلکہ معصیت تک صرف پہنچانے والا ہو، اس کے ساتھ ساتھ وہ اس معصیت کے لئے اس لحاظ سے قریب بھی ہو کہ اس کے ذریعہ "معصیت" انجام دینے کے لئے فاعل کو کسی تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آئے، مثلاً فتنہ پرور لوگوں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا یا مثلاً شراب بنانے والے کو انگور کا شیرہ فروخت کرنا یا مثلاً امرد غلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اس کو

بد فعلی کے ارادے سے خرید رہا ہو یا مثلاً اس شخص کو مکان کرائے پر دینا جس کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ اس مکان میں شراب کی تجارت کرے گا یا اس مکان کو وہ "کنیسہ" (یہودیوں کی عبادت گاہ) بنائے گا یا اس مکان کو وہ مجوسیوں کی عبادت گاہ بنائے گا۔ ان تمام صورتوں میں فروخت کرنا یا کرایہ پر دینا مکروہ تحریمی ہے بشرطیکہ بائع کو اور کرائے پر دینے والے کو زبانی تصریح کے بغیر ان باتوں کا علم ہو جائے، لیکن اگر بائع اور کرائے پر دینے والے کو ان باتوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں وہ معذور سمجھا جائے گا، اور اگر بائع اور آجر کو صراحتاً ان باتوں کا علم تھا اس کے باوجود اس نے بیع کردی یا کرایہ پر دے دیا تو اس صورت میں بائع اور آجر حرام کام پر اعانت کرنے والے ہو جائیں گے۔

اور اگر وہ سبب قریب نہیں ہے بلکہ سبب بعید ہے کہ موجودہ صورت میں اس سے معصیت صادر نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ذریعہ معصیت کو انجام دینے کے لئے اس میں تبدیلی کی ضرورت پیش آئے گی مثلاً فتنہ پرور لوگوں کے ہاتھ لوہا فروخت کرنا وغیرہ تو یہ صورت مکروہ تنزیہی ہے۔ (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۴۵۳۔ احکام القرآن، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ، جلد ۳ صفحہ ۴۷)

حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک اردو کے مقالے میں اس مسئلہ کو اور زیادہ واضح کر کے بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے۔

> "اگر "تسبب" کے مفہوم کو مطلقاً سببیت کے لئے عام رکھا جائے تو شاید دنیا کا کوئی مباح کام بھی مباح اور جائز نہیں رہے گا مثلاً زمین سے غلہ اور پھل اگانے والا اس کا بھی سبب بنتا ہے کہ اس غلہ اور ثمرات سے اعداء اللہ (اللہ کے دشمنوں) کو نفع پہنچے، کپڑا بننا، مکان بنانا، ظروف اور استعمالی چیزیں بنانا، ان سب میں بھی یہ ظاہر ہے کہ ہر ایک نیک اور فاجر ان کو خرید تا ہے اور استعمال کرتا ہے اور اپنے فسق وفجور میں بھی استعمال

کرتا ہے اور سبب اس کا ان چیزوں کا بنانے والا ہوتا ہے، اگر اس طرح حرمت کو عام کیا جائے تو شاید دنیا میں کوئی کام بھی جائز نہ رہے اس لئے ضروری ہے کہ سبب قریب اور بعید کا فرق کیا جائے، سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو۔ مذکورہ مثالیں سب کی سب سبب بعید کی مثالیں ہیں اس لئے وہ جائز رہیں گی۔

پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک سبب جالب وباعث جو گناہ کے لئے محرّک ہو کہ اگر یہ سبب نہ ہوتا تو صدور معصیت کے لئے کوئی اور ظاہری وجہ نہ تھی ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت ہی کا ارتکاب ہے۔ علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے "موافقات" کی جلد اوّل کے مقدمہ میں ایسے ہی اسباب کے متعلق فرمایا ہے کہ "ایقاع السبب ایقاع للمسبب" (یعنی سبب کا ارتکاب مسبّب ہی کا ارتکاب ہے) چونکہ ایسے اسباب معصیت کا ارتکاب گویا خود معصیت ہی کا ارتکاب ہے اس لئے معصیت کی نسبت اس شخص کی طرف ہی کی جائے گی جس نے اس کے سبب کا ارتکاب کیا، کسی فاعل مختار کے درمیان میں حائل ہونے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی۔ جیسا کہ حدیث شریف میں دوسرے شخص کے ماں باپ کو گالی دینے والے کے حق میں اپنے ماں باپ کو گالی دینے والا کہا گیا ہے کیونکہ ایسا تسبّب للمعصیۃ بنص قرآن وحدیث خود ایک معصیت ہے۔

سبب قریب کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ سبب قریب تو ہے مگر معصیت کے لئے محرّک نہیں ہے بلکہ صدور معصیت کسی

دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جیسے بیع العصیر ممن یتخذ خمرا، یا اجارۃ الدار لمن یتعبد فیھا للاصنام وغیرہ، تو یہ بیع اور اجارہ اگرچہ ایک حیثیت سے معصیت کا سبب قریب مگر بذات خود جالب اور محرک للمعصیۃ نہیں ہیں۔

ایسے سبب قریب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے یا اجارہ پر دینے والے کا مقصد مشتری اور مستأجر کی اعانت علی المعصیۃ ہو تو یہ خود ارتکاب معصیت اور اعانت علی المعصیۃ میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے۔ اور اگر بیچنے والے اور کرایہ پر دینے والے کا یہ مقصد نہ ہو تو پھر دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ بیچنے والے کو معلوم ہی نہ ہو کہ وہ شخص شیرۂ انگور خرید کر سرکہ بنائے گا یا شراب بنائے گا، اس صورت میں تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے، اور اگر بائع کو معلوم ہو کہ یہ شخص شیرۂ انگور سے شراب بنائے گا تو اس صورت میں بیچنا مکروہ ہے۔

پھر اس مکروہ کی بھی دو قسمیں: ایک یہ کہ وہ مبیع کسی تغیر اور تبدیلی کے بغیر بعینہٖ معصیت میں استعمال ہوتی ہو تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تحریمی ہے، دوسری یہ کہ وہ مبیع کچھ تصرف اور تبدیلی کے بعد معصیت میں استعمال ہو سکے گی تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تنزیہی ہے۔

(جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۴۶۰-۴۶۲)

لہٰذا جب مندرجہ بالا بنیاد پر بینک میں رکھی گئی رقوم میں غور کیا تو اس سے یہ بات سامنے آئی کہ کسی شخص کا "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانا سودی معاملات کا ایسا محرک اور سبب نہیں ہے کہ اگر یہ شخص بینک میں رقم نہیں رکھوائے گا تو بینک

سودی لین دین کے گناہ میں مبتلا نہیں ہوگا، لہٰذا ایسا شخص سبب قریب کی قسم ثانی میں داخل ہے۔ اور عام طور پر بینک میں رقم رکھوانے والے کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ سودی لین دین میں بینک کی مدد کرے بلکہ عام طور پر اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے، اور پھر رقم رکھوانے والے کو یقینی طور پر یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس کی رقم سودی لین دین میں لگائی جائے گی بلکہ اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم بینک میں محفوظ رکھی جائے اور اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم کسی جائز اور مشروع لین دین میں لگائی جائے، لیکن اگر بالفرض بینک نے اس کی رقم سودی کاروبار میں بھی لگادی ہو تب بھی کرنسی کا اصول یہ ہے کہ وہ جائز عقود معاوضہ میں متعیّن کرنے سے متعین نہیں ہوتی، لہٰذا سودی معاملات کو "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی رقم کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا بلکہ ان معاملات کو اس رقم کی طرف منسوب کیا جائے گا جو اب بینک کی اپنی ملکیت ہوگئیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانا مکروہ تنزیہی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آج بہت سے جائز معاملات بھی بینکوں کے ساتھ وابستہ ہوچکے ہیں اور ان معاملات کی تکمیل کے لئے انسان اس بات پر مجبور ہے کہ وہ کسی نہ کسی بینک میں اپنا اکاؤنٹ کھولے۔ چونکہ بینک میں اکاؤنٹ کھولنے کی یہ ضرورت بالکل ظاہر ہے، اس ضرورت کے پیش نظر بینک میں کرنٹ اکاؤنٹ کھولنے کی کراہت تنزیہی بھی انشاء اللہ ختم ہوجائے گی۔

اسلامی بینکوں میں رکھی گئی رقوم کی حیثیت

جہاں تک اسلامی بینکوں میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو اگر اس کے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوائی ہے تو اس کا بعینہ وہی حکم ہے جو ہم نے عام بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کا حکم اوپر پیش کیا ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ رقم بینک کے ذمہ مالکان کا قرض ہوتی ہے، اور بینک اس رقم کا ضامن

ہوتا ہے، اور اس پر قرض ہی کے تمام احکام جاری ہوتے ہیں۔

لیکن اسلامی بینکوں کے "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے اس کا حکم عام بینکوں کے "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقم سے مختلف ہے، اگرچہ عام بینکوں کے ان اکاؤنٹس میں رکھوائی جانے والی رقوم قرض ہوتی ہیں جو سودی منافع کی بنیاد پر بینک میں رکھوائی جاتی ہیں، لیکن اسلامی بینک سودی منافع کی بنیاد پر کام نہیں کرتے، بلکہ اسلامی بینک ان رقوم کو ان کے مالکان سے شرکت کی بنیاد پر لیتے ہیں کہ اگر منافع ہوگا تو وہ بینک کے ساتھ منافع میں شریک ہوں گے۔ لہٰذا یہ رقم اسلامی بینکوں میں قرض نہیں ہوتی بلکہ عقد مضاربت کا رأس المال ہوتی ہے، اور رقم رکھوانے والا شخص بینک کے منافع میں ایک متناسب حصہ کا مستحق ہوتا ہے۔ اور اگر نقصان ہو جائے تو اس وقت نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے، اور وہ رقم بینک پر مضمون نہیں ہوتی۔ لہٰذا بینک نہ تو اصل رأس المال کا ضامن ہوتا ہے اور نہ ہی منافع کا ضامن ہوتا ہے۔ البتہ اگر بینک کی طرف سے تعدی اور زیادتی پائی جائے تو اس صورت میں بینک تعدّی اور زیادتی کے بقدر ضامن ہوگا۔

میرے خیال میں بینک میں بطور امانت رکھوانے والوں (ڈیپازیٹرز) اور بینک کے کاروبار میں حصہ دار بننے والوں (یعنی ڈائریکٹران اور اسپانسرز اور شیئر ہولڈرز) کی حیثیتوں میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ "بینک" اور "ڈیپازیٹرز" کے درمیان "عقد مضاربت" ہوتا ہے، جبکہ حصہ داروں کے درمیان آپس میں "عقد شرکت" ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حصہ داروں کو بینک کی عام میٹنگ میں اپنی آواز اٹھانے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے گویا کہ حصہ داروں نے اپنا مال اور اپنا عمل دونوں بینک کو پیش کر دیا ہے، چنانچہ شرکاء کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ لیکن ڈیپازیٹرز کو یہ حق نہیں ہوتا کہ وہ بینک کی عام میٹنگ میں اپنی آواز اٹھائیں اور نہ ہی بینک کے کاموں کی منصوبہ بندی اور اس کو آسان بنانے میں ان کو کسی قسم کے تصرف کا اختیار ہوتا ہے، بلکہ

یہ لوگ صرف اپنی رقم بینک کو پیش کر دیتے ہیں، چنانچہ یہی کیفیت عقد مضاربت میں رب المال کی ہوتی ہے۔

پھر یہ تمام بینک کے شرکاء یعنی شیئر ہولڈرز بحیثیت مجموعی ڈیپازیٹرز کے لئے ان کی امانتوں کے سرمایہ کے تناسب سے ان کے "مضارب" ہوتے ہیں، لہٰذا حصہ داروں کا آپس میں تعلق بمنزلہ "شرکاء" کے ہے اور "ڈیپازیٹرز" کے ساتھ ان کا تعلق بمنزلہ "مضاربت" کے ہے، اور اسلامی فقہ میں اس طرح کے دو قسم کے تعلقات کوئی غیر مانوس نہیں ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر مضارب مال مضاربت کے ساتھ اپنا مال مخلوط کر دے تو یہ جائز ہے اور اس صورت میں یہ نصف مال میں مضارب اور نصف مال میں مالک متصور ہوگا۔ (مبسوط للسرخسی ۲۲: ۱۳۴)

بینک میں رکھی گئی امانتوں کا ضامن

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ مروّجہ بینکوں میں جو رقوم رکھوائی جاتی ہیں وہ بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہیں۔ چاہے وہ رقم "فکس ڈیپازٹ" میں رکھی ہو یا "کرنٹ اکاؤنٹ" میں ہو یا "سیونگ اکاؤنٹ" میں ہو۔ اور یہ تمام رقمیں بینک کے ذمے پر ہوتی ہیں اور ڈیپازیٹر کو وہ رقم واپس کرنا بینک کے ذمے لازم ہوتا ہے، چاہے بینک کو اپنے کاروبار میں نفع ہو یا نقصان ہو۔ اس لئے کہ قرض ہر حال میں مستقرض پر مضمون ہوتا ہے۔ اسی طرح اسلامی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں بھی رکھی گئی رقم قرض ہوتی ہے اور بینک کے ذمے مضمون ہوتی ہے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان قرضوں کا ضمان "شرکاء بینک" اور ڈیپازیٹرز دونوں پر ہوگا یا صرف "شرکاء" پر ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضمان صرف شرکاء پر ہوگا ڈیپازیٹرز پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ قرض لینے والا "بینک" ہے اور "شرکاء" بینک کے مالک ہیں، جب کہ تمام ڈیپازیٹرز یعنی "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والے بینک کو قرض دینے والے

ہیں اور ایک قرض دینے والا دوسرے قرض دینے والے کے لئے قرض کا ضامن نہیں ہوتا۔ اسی طرح مروّجہ بینکوں کے "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والے بینک کو قرض دینے والے ہوتے ہیں اور بینک ان سے قرض لینے والا ہوتا ہے۔

جو لوگ اسلامی بینکوں کے "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" میں رقم رکھواتے ہیں، ان کے بارے میں ہم نے پیچھے عرض کیا تھا کہ یہ لوگ "عقد مضاربت" کے "رب المال" یعنی سرمایہ کار ہوتے ہیں، جب کہ "بینک کے حصّہ دار" اپنے حصّہ کی رقم کی نسبت سے شرکاء اور "امانت رکھوانے والوں" کے حصّے میں "مضارب" ہیں۔

لہٰذا بینک کا سرمایہ "حصّہ داروں" اور "ڈیپازیٹرز" کے درمیان مشترک اور مخلوط ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے سرمایہ کے بقدر نفع ونقصان میں بھی شریک ہوگا۔ البتہ چونکہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھوائی جانے والی رقم بینک کے ذمّے قرض ہوتی ہے اور بینک اس رقم کو اپنے تمام معاملات میں استعمال کرتا ہے اور اس کا نفع بھی حصّہ داروں اور امانت داروں کو پہنچتا ہے، لہٰذا جن قرضوں سے حصّہ دار اور امانت دار دونوں نفع اٹھاتے ہیں تو اس قرض کے ضامن بھی دونوں ہی ہوں گے۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿ولو استقرض (ای الشریک) مالا لزمهما جمیعا، لانہ تملک مال بالعقد فکان کالصرف، فیثبت فی حقہ وحق شریکہ﴾

یعنی اگر دو شریکوں میں سے ایک نے کسی سے قرض لیا تو وہ قرضہ دونوں شریکوں پر لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ عمل عقد کے ذریعے مال کا مالک بننا ہے تو یہ بمنزلہ "بیع صرف" کے ہوگیا۔ لہٰذا یہ مال قرض لینے والے اور اس کے شریک دونوں کے ذمّے لازم ہو جائے گا۔

اور یہ اس مشہور اصول کی بنیاد پر ہے کہ الخراج بالضمان یعنی رسک کے بقدر نفع ہے اور الغنم بالغرم یعنی نقصان نفع کے اعتبار سے ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ بینک "کرنٹ اکاؤنٹ" کے اعتبار سے قرض لینے والا ہے، اور بینک اپنے حصہ داروں اور ڈیپازیٹرز یعنی "فکس ڈیپازٹ" اور سیونگ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والوں کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے، اس لئے یہ دونوں فریق بینک کے ساتھ اس کی تمام کاروائیوں میں شریک ہوتے ہیں۔ اور جن کاروائیوں میں یہ دونوں شریک ہوتے ہیں، ان کی تکمیل کے لئے "کرنٹ اکاؤنٹس" کی رقموں کو بطور قرض لیا جاتا ہے، اس لئے ان قرضوں کے ضامن بھی یہ دونوں ہوں گے۔ لہٰذا "کرنٹ اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والے جب رقم کی واپسی کا مطالبہ کریں تو پہلے ان کے مطالبات کو پورا کیا جائے گا، اس کے بعد حصہ داروں اور "سرمایہ کاری کے اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والوں کے درمیان نفع تقسیم کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر کسی وقت بینک کو ختم کرنا پڑے تو سب سے پہلے "کرنٹ اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والوں کو ان کی رقمیں واپس کر کے ان کے قرض کو ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کی رقمیں بینک میں بطور قرض رکھی گئی تھیں اور بینک کے حصہ دار اور "سرمایہ کاری اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والے اپنے اصل سرمایہ اور نفع کے اس وقت مستحق ہوں گے جب "کرنٹ اکاؤنٹس" والوں کا قرضہ مکمل ادا کر دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اس رقم کے قرض لینے والے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" میں ابھی داخل ہوا ہے حالانکہ اس سے پہلے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں بہت سے لوگ اپنی اپنی رقمیں بطور قرض رکھوا چکے ہیں، تو یہ شخص ان قرضوں کا کیسے ضامن ہوگا جو قرضے بینک نے اس وقت لیے تھے جب یہ شخص بینک کے ساتھ اس کے معاملات میں شریک بھی نہیں ہوا تھا؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو شخص کسی جاری تجارت میں بحیثیت شریک داخل ہوتا ہے تو وہ اس تجارت کے تمام دیون اور تمام منافع میں شریک ہوتا ہے، چاہے وہ دیون اس شخص کے تجارت میں داخل ہونے سے پہلے ہی کے ہوں۔ لہٰذا "سرمایہ کاری اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والے بحیثیت "شرکاء" بینک کے کاروبار میں داخل ہوں گے تو بینک کے ساتھ تمام قرضوں کے ضمان کو بھی برداشت کریں گے۔

کرنٹ اکاؤنٹ سے "رہن" یا "ضمان" کا کام لینا

اسلامی فقہ اکیڈمی کی طرف سے "کرنٹ اکاؤنٹ سے رہن کا کام لینے کا مسئلہ" بھی اٹھایا گیا یعنی "کرنٹ اکاؤنٹ" والے شخص کے لئے کیا جائز ہے کہ اس کی جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی ہے اس کو اپنے کسی ایسے دین کے عوض رہن رکھوادے جو دین کسی بھی سبب سے اس کے ذمے واجب ہو چکا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صرف وہی چیز رہن بن سکتی ہے جو مال متقوم ہو اور اس کی بیع جائز ہو (المغنی لابن قدامۃ مع الشرح الکبیر جلد ۴ صفحہ ۳۷۵) لہٰذا دین کے اندر "رہن" بننے کی صلاحیت نہیں کیونکہ تیسرے آدمی کو دین فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی رقم بینک کے ذمے دین ہوتی ہے۔ لہٰذا جمہور فقہاء کے قول کے مطابق اس رقم کو رہن بنانا درست نہیں۔ البتہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک مدیون اور غیر مدیون دونوں کے پاس دین کو رہن رکھنا جائز ہے، البتہ مدیون کے پاس دین کو رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ جو دین رہن ہے اس کے واپس لینے کی مدت اس دین کی مدت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو جس دین کا یہ رہن بنا ہے۔ چنانچہ علامہ عدوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿ویشترط فی صحة رهنه من الدین ان یکون اجل

الرھن مثل اجل الدین الذی رھن اوابعدلا اقرب لان بقاءہ بعد محلہ کالسلف فصار فی البیع بیعا وسلفا الا ان یجعل بید امین الی محل اجل الدین الذی رھن بہ﴾

"یعنی دین کو مدیون کے پاس رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ رہن والے دین کی "مدت" اس دین کی مدت کے مثل یا زیادہ ہو جس کی طرف سے وہ دین رہن رکھوایا ہے، اس سے پہلے نہ ہو، اس لئے مدت رہن پوری ہوجانے کے بعد دین کا مرتہن کے پاس رہنا "قرض کی طرح ہے، اور عقد بیع کے اندر "قرض اور بیع" دو عقود داخل ہونا لازم آجائے گا۔ البتہ اگر یہ طے ہو جائے کہ "مدت رہن" پوری ہونے کے بعد وہ دین مدت دین تک کسی تیسرے امانت دار شخص کے پاس رکھا جائے گا تو یہ معاملہ درست ہوجائے گا"۔

(حاشیہ العدوی بھامش الخرشی علی مختصر خلیل جلد۵ صفحہ۲۳۶)

بہر حال، اس عبارت کی روشنی میں "کرنٹ اکاؤنٹ" کو بطور "رہن" استعمال کرنے کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں:

❶ پہلی صورت یہ ہے کہ اسی بینک کا دین اس شخص کے ذمے ہو جس کا "کرنٹ اکاؤنٹ" اس بینک میں موجود ہے، اور وہ شخص دین کی توثیق کے لئے اپنا کرنٹ اکاؤنٹ بینک کے پاس بطور رہن رکھوادے۔ یہ صورت مالکیہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ "کرنٹ اکاؤنٹ" کی مدت کو دین کی ادائیگی کی مدت تک اس طرح مؤخر کر دیا جائے کہ کرنٹ اکاؤنٹ کے مالک کو دین کی مدت سے پہلے اپنے اکاؤنٹ سے بینک کے دین کی مقدار سے زیادہ رقم نکلوانے کا اختیار نہیں ہوگا۔ البتہ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کو رہن رکھوانا درست نہیں، اس لئے کہ

وہ رقم بینک کے ذمّے دین ہے، اور دین ایسا "عین" نہیں جس کی بیع درست ہو۔ (اور رہن کا عین ہونا ضروری ہے)

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی تیسرا شخص ہو، اور پھر مدیون اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو اس دائن شخص کے پاس اس طرح رکھوائے کہ وہ جب چاہے اس اکاؤنٹ سے رقم نکلوالے۔ یہ صورت بھی مالکیہ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ البتہ جمہور فقہاء کے نزدیک چونکہ دین کا رہن جائز نہیں، اس لئے یہ صورت بھی ان کے نزدیک درست نہیں۔ البتہ اس صورت کو "حوالہ" کی بنیاد پر درست کرنا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ کرنٹ اکاؤنٹ والا شخص اپنے قرض خواہ کو بینک کی طرف اس طرح حوالہ کردے کہ وہ قرض خواہ جب چاہے اپنا دین بینک سے وصول کرلے۔

❸ تیسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی اور ہو، اور وہ دائن مدیون سے یہ مطالبہ کرے کہ دین کی ادائیگی کی مدت آنے تک وہ مدیون بینک کے اندر موجود اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو منجمد کردے (اور اس میں سے کوئی رقم نہ نکالے)۔ اس صورت کو فریق ثالث کے ہاتھ میں رہن رکھوانے کے مسئلے پر منطبق کیا جاسکتا ہے۔ اس فریق ثالث (بینک) کو فقہ اسلامی میں "عدل" کہا جاتا ہے اور اس "عدل" کا رہن پر قبضہ، قبضہ امانت ہوگا۔ اور "عدل" کے لئے اس رہن میں تصرف کرنا یا اپنے مصالح میں اس کو استعمال کرنا جائز نہیں، جب کہ یہ ظاہر ہے کہ بینک کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے تصرف میں لاتا ہے، اس لئے جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھوائی جائے گی اس کے بارے میں بینک کو "عدل اور امین" نہیں کہا جاسکتا۔ لہٰذا اس صورت کو فریق ثالث یعنی عادل کے ہاتھ میں رہن رکھوانے پر منطبق نہیں کیا جاسکتا الّا یہ کہ یہ کہا جائے کہ دائن اور مدیون دونوں نے فریق ثالث (بینک) کو ضامن ہونے کی شرط کے ساتھ شئی مرہون میں تصرف کرنے کی اجازت دے دی ہے۔ اس کا صریح حکم تو کتب فقہ میں مجھے نہیں ملا لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا

ہے کہ یہ صورت شرعاً جائز ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔

بہر حال، یہ تفصیل تو اس صورت میں ہے جب کہ جس دین کے لئے رہن رکھوایا گیا ہے اس کی ادائیگی کی میعاد معیّن ہو، لیکن اگر یہ دین حال ہو یعنی میعاد مقرر نہ ہو مثلاً قرض ہو، جو حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مؤجل کرنے سے مؤجل نہیں ہوتا یعنی کبھی بھی اس کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے، تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ کو منجمد کر کے "حوالہ" کی بنیاد پر "رہن" بنایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ پیچھے دوسری صورت کے بیان میں ذکر کردیا۔

سرمایہ کاری کی رقموں کو رہن بنانا

جہاں تک ان رقموں (امانتوں) کا تعلق ہے جو عام بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں تو ان کا حکم بعینہ وہی ہے جو اوپر ہم نے "کرنٹ اکاؤنٹ" کا تفصیل سے حکم بیان کیا، اس لئے کہ یہ رقم بھی بینک کے پاس بطور قرض ہوتی ہے جیسا کہ کرنٹ اکاؤنٹ کی رقمیں قرض ہوتی ہیں۔ البتہ جو رقمیں اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں وہ بینک کے پاس بطور قرض جمع نہیں ہوتیں بلکہ وہ رقمیں بینک کی ملک میں داخل ہو کر سرمایہ کار کا ایک حصہ مشاع بن جاتی ہیں، لہٰذا جو فقہاء "رہن المشاع" کو جائز نہیں کہتے ان کے نزدیک اس رقم کو رہن بنانا جائز نہیں، چنانچہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق مشاع کا رہن جائز نہیں اگرچہ شریک کے پاس رکھا جائے۔

(ردالمحتار جلد ۵ صفحہ ۳۴۸)

البتہ فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مشاع کا رہن رکھنا جائز ہے۔

(المغنی لابن قدامۃ جلد ۴ صفحہ ۷۵۰)

لہٰذا ان فقہاء کے نزدیک اسلامی بینکوں کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقموں کو رہن بنانا جائز ہے۔

بینک کا کسی شخص کے اکاؤنٹ کو منجمد کرنا

"اسلامی فقہ اکیڈمی" میں بحث و مباحثہ کے دوران ایک سوال یہ اٹھایا گیا کہ اگر بینک میں کسی کا کرنٹ اکاؤنٹ موجود ہو اور بینک کے ساتھ لین دین کے نتیجے میں اس پر بینک کا قرض چڑھ گیا ہو تو کیا بینک کو یہ اختیار ہے کہ اس کے اکاؤنٹ کی رقم کو روک دے اور اس کے اکاؤنٹ کو منجمد کر دے؟ اور بینک اپنے تمام مالی واجبات جو سرمایہ کاری کی کاروائیوں کے نتیجے میں اس پر واجب ہوئے ہیں وہ اس کے اکاؤنٹ سے وصول کر لے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی رضامندی سے بینک نے اس کے اکاؤنٹ، کو منجمد کیا ہے تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ پر "رہن" کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جس کی تفصیل ہم نے پہلے عرض کر دی۔ اسی طرح اگر بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ سے اس کی رضامندی سے اپنا قرض وصول کر لے تو اس پر "مقاصّہ" کے احکام جاری ہوں گے۔ لیکن اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی اجازت کے بغیر بینک اپنا قرض اس کے اکاؤنٹ سے وصول کرنا چاہے، مثلاً بینک کا اکاؤنٹ ہولڈر کے ذمے قرض ہے اور ادائیگی کی تاریخ آنے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا، اب بینک یہ چاہتا ہے کہ اس کا جو اکاؤنٹ بینک میں موجود ہے اسی میں سے اپنا قرض وصول کر لے تو کیا بینک کے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس صورت پر وہ مسئلہ صادق آتا ہے جو فقہاء اور محدثین کے نزدیک "مسئلۃ الظفر" کے نام سے مشہور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر "دائن" "مدیون" کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو کیا دائن کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا قرضہ اس مال سے وصول کر لے؟ اس کے بارے میں فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر مدیون کسی جائز وجہ کی بنیاد پر دین کی ادائیگی نہ کر رہا ہو، مثلاً یہ کہ دین کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی۔ یا اس وجہ سے کہ وہ تنگدست ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس

کے مال سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر مدیون ناحق دین کی ادائیگی سے مانع ہے لیکن دائن عدالت سے رجوع کر کے اپنا دین وصول کر سکتا ہے، تو اس صورت میں بھی دائن کے لئے مدیون کے مال سے ازخود دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ایک وجہ سے اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن اگر دائن عدالت کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں مدیون کا مال لینے یا نہ لینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: المغنی لابن قدامۃ: ۲۲۹/۱۲و ۲۳۰۔ کتاب الدعاوی والبینات)

① امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو دائن اپنا قرض اس مال میں سے وصول کرلے، چاہے وہ مال اس قرض کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

② امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تب بھی دائن اس مال سے اپنا قرض وصول نہ کرے بلکہ وہ مال مدیون کو واپس کرے، اور پھر اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

③ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ یہ مال دین کی جنس کا ہے یا خلاف جنس ہے، اگر وہ مال دین کی جنس کا ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ مثلاً دائن کے مدیون کے ذمے دراہم تھے اور دائن مدیون کے دراہم حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اس صورت میں ان دراہم سے دائن کو اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر وہ مال خلاف جنس ہے تو اس صورت میں دائن کو اپنا دین اس مال سے وصول کرنا جائز نہیں۔ مثلاً دین

دراہم کی شکل میں تھا اور دائن مدیون کے دینار حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا تو اب دائن کو ان دینار سے اپنا دین وصول کرنا جائز نہیں۔

فقہاء حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے لیکن متأخرین فقہاء حنفیہ اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہوجائے تو دائن کو اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے، چاہے وہ مال دین کی جنس کا ہو یا خلاف جنس ہو۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ "شرح القدوری للاخصب" سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم لمطاوعتهم في الحقوق والفتوى اليوم على جواز الاخذ عند القدرة من اي مال كان لاسيما في ديارنا لمداومتهم العقوق﴾

"یعنی دائن کے لئے خلاف جنس سے اپنا دین وصول کرنے کا عدم جواز کا حکم فقہاء متقدمین کے زمانے میں تھا جب کہ لوگ حقوق کی ادائیگی میں جلدی کرتے تھے۔ لیکن اب فتویٰ اس پر ہے کہ اگر دائن کو مدیون کے مال پر قدرت حاصل ہوجائے تو وہ اپنا دین وصول کرلے، چاہے وہ دین کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو، خاص کر ہمارے دیار میں ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ آج کل لوگوں میں حقوق کی ادائیگی میں غفلت عام ہوچکی ہے"۔ (ردالمحتار لابن عابدین کتاب الحجر: ۱۰۵/۵۔ وکتاب الحدود: ۲۱۹/۳، ۲۲۰، وکتاب الحظر والاباحۃ: ۳۰۰/۵)

④ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے تینوں ائمہ کے اقوال کے مطابق تین قول منقول ہیں۔ اور ان کا چوتھا اور مشہور قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ذمے سوائے اس دائن ظافر کے دین کے علاوہ دوسرے کسی شخص کا دین نہیں ہے تو اس صورت میں اس

دائن ظافر کو اپنے دین کے بقدر مال وصول کرنا جائز ہے، اور اگر مدیون کے ذمے کسی اور شخص کا بھی دین ہے تو اس صورت میں دائن ظافر کے لئے اس مال میں سے اپنا دین وصول کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اگر یہ مدیون مفلس ہو جائے تو تمام دائنین اس کے مال میں برابر کے مستحق ہوں گے۔

جمہور فقہاء جو دائن ظافر کے لئے اپنادین وصول کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ حدیث ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان رضی اللہ عنہا سے استدلال کرتے ہیں۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿انها قالت یارسول اللّٰہ ان اباسفیان رجل شحیح، لا یعطینی من النفقة ما یکفینی ویکفی بنیی الاما اخذت من ماله بغیر علمه فهل علی فی ذلک من جناح؟ فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: خذی من ماله بالمعروف ما یکفیک ویکفی بنیک﴾

"یعنی ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ یارسول اللہ! میرے شوہر ابوسفیان بخیل آدمی ہیں وہ مجھے اتنا خرچہ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہوجائے، اگر میں ان کو بتائے بغیر ان کے مال میں سے لے لیا کروں تو اس میں مجھے کوئی گناہ تو نہیں ہو گا؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم مناسب طریقے سے اتنا مال حاصل کرلیا کرو جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو جائے"۔

(صحیح مسلم کتاب الأقضیة باب قضیة ہند۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی صحیح بخاری میں اس حدیث کو متعدد مقامات پر لائے ہیں مثلاً: کتاب البیوع، باب ما اجری الامصار علی ما یتعارفون بینہم، حدیث

نمبر۲۲۱۱۔ کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمہ، حدیث نمبر۲۴۶۰۔ کتاب النفقات، حدیث نمبر۵۳۵۹، ۵۳۶۴۔ اور میں نے اس مسئلہ کے بارے میں اپنی کتاب "تکملۃ فتح الملہم شرح صحیح مسلم" میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل وغیرہ کے ساتھ تفصیل سے بحث کی ہے)

اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ بینک کے لئے مدیون کے کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا کل دین یا بعض دین وصول کرلینا جائز ہے۔

مندرجہ بالا فقہی اختلاف دور کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب بینک کسی کلائنٹ کے ساتھ ایگریمنٹ کرے تو اس ایگریمنٹ میں ایک شق کا اور اضافہ کرے، اور اس شق میں اس بات کی صاف صراحت ہو کہ اگر کلائنٹ وقت مقررہ پر بینک کے واجبات ادا کرنے سے قاصر رہے گا تو بینک اس کلائنٹ کے بینک میں موجود کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا حق وصول کرے گا۔ اور جب کلائنٹ اس اگریمنٹ کی اس شق پر دستخط کردے گا تو یہ اس کی رضامندی کی دلیل ہوگی کہ بینک اپنے واجبات کا اس کے کرنٹ اکاؤنٹ یا سرمایہ کاری اکاؤنٹ سے مقاصہ کرلے۔ اب اس صورت میں یہ مسئلہ "مسئلۃ الظفر" سے نکل جائے گا اور اس پر "مقاصہ بالتراضی" کے احکام جاری ہوں گے یہ "مقاصہ بالتراضی" تمام فقہاء کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے۔

بینکوں میں رکھی گئی رقموں کی آڈیٹنگ کا طریقہ

آج کل عام بینکوں کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ اپنے ڈیبٹ اور کریڈٹ کی ایک بیلنس شیٹ تیار کرتے ہیں۔ "کریڈٹ" میں ان رقوم کو شامل کیا جاتا ہے جو یا تو بینک کے پاس موجود ہیں یا مستقبل میں بینک کو حاصل ہونے والی ہیں۔ مثلاً: وہ سرمایہ جو بینک نے اپنے کلائنٹ کو دیا ہوا ہے اور بینک کو یہ امید ہے کہ وہ سرمایہ نفع (سود) کے ساتھ بینک کو واپس مل جائے گا۔ اور "ڈیبٹ" میں ان رقوم کو شامل کیا جاتا ہے جن رقوم کا دوسروں کو بینک سے مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے اور بینک کے ذمے ان مطالبات کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ عام بینکوں کا طریقہ یہ ہے

کہ اکاؤنٹس کے اندر رکھی گئی تمام امانتوں کو "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرتے ہیں، اس لئے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی رقموں کو تو اکاؤنٹس ہولڈرز کے مطالبے کے وقت واپس کرنا بینک کے ذمّے لازم ہوتا ہے، اور فکس ڈیپازٹ میں رکھی گئی امانتوں کو ان کی مدت پوری ہونے پر واپس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور وہ سرمایہ جو بینک اپنے کلائنٹ کو دیتا ہے اس کو "کریڈٹ" کی فہرست میں شامل کیا جاتا ہے، اس لئے کہ بینک کو "نفع" کے ساتھ اس رقم کی واپسی کی امید ہوتی ہے۔

جہاں تک اسلامی بینکوں کا تعلق ہے تو اس کی بیلنس شیٹ تیار کرنے میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا جاسکتا البتہ "کرنٹ اکاؤنٹ" کی رقوم کو عام بینکوں کی طرح اسلامی بینک بھی "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرسکتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقومات بینک کے ذمّے قرض ہوتی ہیں، اور اکاؤنٹ ہولڈر کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوالے۔ لیکن چونکہ اسلامی بینکوں میں "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقمیں بینک کے ذمّے قرض نہیں ہوتیں بلکہ وہ یا تو "مال مضاربت" ہوتی ہیں یا "مال شرکت" ہوتی ہیں جو بینک کی دوسری رقموں کے ساتھ مخلوط کر دی جاتی ہیں، اور یہ رقمیں بینک کے ضمان میں نہیں ہوتیں۔ اس لئے حقیقت میں ان رقموں کو "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرنا درست نہیں۔ اسی طرح وہ رقمیں جو بطور سرمایہ کے بینک نے اپنے کلائنٹ کو دی ہوئی ہیں ان تمام رقموں کو "کریڈٹ" کے خانے میں درج کرنا ممکن نہیں، کیونکہ جو سرمایہ شرکت یا مضارت کی بنیاد پر کسی کو دیا جاتا ہے وہ غیر مضمون ہوتا ہے، اس لئے "کلائنٹ" کے نفع کا ضامن ہونا تو دور کی بات ہے وہ تو اصل سرمایہ کا بھی ضامن نہیں ہوتا، البتہ اگر بینک نے کوئی بیع "مرابحہ" کی ہے تو اس کا ثمن یا کوئی چیز اجرت پر دی ہے تو اس کا کرایہ بینک کے "کریڈٹ" کے خانے میں درج کیا جاسکتا ہے۔

لہٰذا مندرجہ بالا فرق کی بنیاد پر اسلامی بینک کی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی بیلنس شیٹ کی مانند اسی طرح، تاکہ اس کی ڈیبٹ اور کریڈٹ کی رقموں کے اندراجات بالکل برابر ہو جائیں ممکن نہیں ہے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کی بیلنس شیٹ تجارتی کمپنی کی بیلنس شیٹ کی طرح بنائی جائے، اور یہ چیز اسلامی بینک کے مزاج کے زیادہ مطابق ہے، اس لئے کہ "اسلامی بینک" صرف قرض کے لین دین کرنے والا ادارہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک تجارتی ادارہ ہے جو ملکی تجارت کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے۔

اگر اسلامی بینک بھی اپنی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی طرح اس طرح بنائے کہ "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" کی رقموں کو "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرلے اور جو سرمایہ کلائنٹ کو فراہم کیا ہے اس کو "کریڈٹ" کے خانے میں درج کرلے تو اس صورت میں یہ "بیلنس شیٹ" تقریبی اور تخمینی بنیاد پر تو درست ہوگی، لیکن یقینی بنیاد پر درست نہیں ہوگی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

"سرمایہ کاری اکاؤنٹس" کے اکاؤنٹ ہولڈرز کے درمیان نفع کی تقسیم کا طریقہ

بینک ڈیپازٹس کے مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تقسیم کا مسئلہ ہے۔

اس مسئلہ میں مشکل اس لئے پیش آتی ہے کہ "شرکت" اور "مضاربت" کا اصل میں جو تصور ہے وہ تو یہ ہے کہ یہ ایک سادہ قسم کی ایک تجارت ہے جس میں دو یا چند افراد ملکر آپس میں تجارت کریں گے اور تمام شرکاء اس تجارت میں ابتداء سے شریک رہیں گے یہاں تک کہ تمام مال تجارت نقد کی شکل میں حاصل ہو جائے اور پھر تمام شرکاء کے درمیان نفع کی تقسیم ہو جائے اس صورت میں نفع و نقصان کے

حساب میں کسی قسم کا ابہام باقی نہیں رہتا۔

لیکن آج کل جو بڑی بڑی شراکتی کمپنیاں ہیں، ان میں سینکڑوں لوگ شریک ہوتے ہیں، روزانہ بے شمار افراد اس شراکتی کمپنی سے نکلتے ہیں اور دوسرے بے شمار افراد داخل ہوتے ہیں۔ اور اس بات نے اس مسئلہ کو زیادہ پیچیدہ اور دشوار بنادیا کہ موجودہ بینکوں میں ہر شخص کے اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم میں روزانہ کمی بیشی ہوتی رہتی ہے، مثلاً ایک شخص نے آج بینک میں اکاؤنٹ کھولا اور چند روز کے بعد اس کو اپنے اکاؤنٹ میں سے کچھ رقم نکلوانے کی ضرورت پیش آگئی، پھر چند روز کے بعد اس نے اپنے اکاؤنٹ میں کچھ رقم اور جمع کرادی۔ یہ صورت حال صرف کرنٹ اکاؤنٹ میں پیش نہیں آتی بلکہ سیونگ اکاؤنٹ میں بھی پیش آتی ہے حتیٰ کہ "فکس ڈیپازٹ" میں بھی یہ صورت پیش آتی رہتی ہے، اس لئے کہ "فکس ڈیپازٹ" میں اگرچہ مدت مقرر ہوتی ہے اور اکاؤنٹ ہولڈر کو مدت پوری ہونے سے پہلے اپنی رقم اکاؤنٹ سے نکلوانے کا اختیار نہیں ہوتا لیکن پھر بھی اکثر بینکوں میں یہ معمول ہے کہ وہ فکس ڈیپازٹ ہولڈر کو بھی ضرورت کے وقت اپنے اکاؤنٹ سے رقم نکلوانے کی اجازت دے دیتے ہیں اور اس کے بدلے میں بینک ان ایام کا نفع کم کر دیتا ہے جتنے ایام مدت پوری ہونے میں باقی رہتے ہیں۔

دوسری طرف "فکس ڈیپازٹ" کے تمام اکاؤنٹس ایک دن اور ایک تاریخ میں نہیں کھولے جاتے بلکہ ہر شخص کے اکاؤنٹ کھولنے کی تاریخ مختلف ہوتی ہے، اسی طرح ہر شخص کے اکاؤنٹ کی مدت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ اس لئے ہر شخص کی رقم رکھوانے کی پیریڈ دوسرے شخص سے مختلف ہوتی ہے بلکہ ان کے درمیان اتنا تضاد ہوتا ہے کہ ان سب کو کسی ایک پیریڈ کے ساتھ موافق کرنا ممکن نہیں، لہٰذا جب اس معاملہ کو "عقد شرکت" یا "عقد مضاربت" کی طرف تبدیل کیا جاتا ہے تو اس وقت یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی ہر ہر رقم پر کاروبار سے جو نفع یا نقصان حاصل ہوا ہے اس کی تحدید یا تعیین شراکت یا مضاربت کے

معروف طریقہ سے کس طرح کی جائی گی؟

بعض حضرات نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اسلامی بینک بھی رقمیں وصول کرنے میں وہی طریقہ اختیار کرے جو عام بینکوں نے اختیار کیا ہوا ہے، وہ یہ کہ "سیونگ اکاؤنٹ" اور "فکس ڈیپازٹ" میں رقمیں رکھوانے کے لئے ایک تاریخ اور مدت مقرر کر دے کہ اس اکاؤنٹ میں فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک رقمیں وصول کی جائیں گی، اور اتنی مدت کے لئے رقم رکھی جائے گی تاکہ تمام رقمیں رکھوانے والوں کا پیریڈ ایک ہی تاریخ میں شروع ہو اور ایک ہی تاریخ پر ختم ہو تاکہ بینک کو اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تعیین شراکت کے معروف طریقے کی بنیاد پر کرنا ممکن ہو۔

لیکن اس تجویز پر بینک کے لئے عمل کرنا بہت مشکل ہے اس لئے کہ بینک کے ذریعے ہونے والے لین دین کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر شخص کا اکاؤنٹ رقم نکلوانے اور رقم رکھوانے کے لئے ہر وقت کھلا ہوا ہو، لہٰذا اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکلوانے کے عمل کو اگر کسی خاص دن اور تاریخ کے ساتھ مقید کردیا جائے گا تو اس صورت میں موجودہ دور کے تیز رفتار کاروبار میں مشکلات پیش آئیں گی اور لوگوں کی بچتوں کی بہت بڑی مقدار تجارت میں نہیں لگ سکے گی، اور چونکہ لوگوں کی بچتوں کو صنعتی اور تجارتی کاموں میں لگانا بھی بذات خود ایک صحیح مقصد ہے جو شریعت اسلامیہ کے مقاصد کے بھی موافق ہے، اور ان بچتوں کا بے مصرف پڑا رہنا اجتماعی ضرر کا باعث ہے جس کو دور کرنا بھی ضروری ہے۔

بعض حضرات نے ایک دوسری تجویز پیش کی ہے وہ یہ کہ بینک میں جو رقمیں رکھوائی جائیں ان کو حصص کی طرح چھوٹی چھوٹی یونٹوں میں تقسیم کردیا جائے اور جو شخص بھی بینک میں اپنی رقم رکھوانے کے لئے آئے تو وہ شخص اپنی رقم کے حساب سے وہ یونٹ خرید لے۔ پھر بینک اپنے اثاثوں اور اپنی امانتوں کی بنیاد پر روزانہ ان یونٹوں کی قیمت کا اعلان کرے کہ آج ایک یونٹ کی قیمت یہ ہے، پھر جو شخص بینک

سے اپنی کچھ رقم نکلوانا چاہے تو اسی حساب سے اپنے یونٹ بینک کو فروخت کردے اور بینک اپنے ذمّے یہ لازم کرلے کہ جب بھی کوئی شخص یونٹ فروخت کرنے کے لئے آئے گا تو بینک اس روز کی اعلان کردہ قیمت پر وہ یونٹ خرید لے گا، اور بینک کے اثاثوں کی قیمت میں اضافے سے یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو اضافہ ہوگا وہ اضافہ اس یونٹ پر حاصل ہونے والا نفع سمجھا جائے گا، اور بینک کے اثاثوں کی قیمت کم ہونے کے نتیجے میں یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو کمی واقع ہوگی وہ اس یونٹ پر خسارہ تصور کیا جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر بینک کے علاوہ دوسری سرمایہ کار کمپنیوں میں تو عمل کرنا ممکن ہے لیکن بینکوں میں اس تجویز پر عمل کرنا مندرجہ ذیل وجوہ سے بہت مشکل اور دشوار ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ موجودہ بینکوں کی کاروائیاں اس بات کا تقاضہ کرتی ہیں کہ معاملات کو تیزی سے نمٹایا جائے اور یہ تجویز اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اور اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکلوانے کو خاص مقدار کے یونٹ کے ساتھ مقید کرنا بھی ان معاملات میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے جب کہ وہ یونٹ بعض اوقات بہت چھوٹے ہوتے ہیں اور عام طور پر اکاؤنٹ ہولڈر اپنے ذمّے واجبات کی ادائیگی کے لئے بینک کا چیک ہی استعمال کرتا ہے اور بینک کے چیک ہی کے ذریعے رقم نکلواتا ہے، اب اگر ان واجبات کو ان یونٹوں پر تقسیم کردیا جائے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ان یونٹوں کی مقدار کے حساب سے اپنے واجبات ادا کرے تو اس صورت میں شدید دشواری پیش آئے گی، اس لئے کہ ہر شخص کے واجبات دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، یونٹوں کے حساب سے ان کی ادائیگی ممکن نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس تجویز کا تقاضہ یہ ہے کہ بینک کے تمام اثاثوں کی بازاری نرخ کی بنیاد پر یومیہ قیمت نکالی جائے (تاکہ اس کی بنیاد پر ان یونٹوں کی قیمت روز روز متعین ہوتی رہے) ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک دشوار عمل ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ بینک کے اکثر اثاثے عام طور پر نقود اور دیون کی شکل میں ہوتے ہیں، اور موجودہ دور کے علماء کی ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ کسی کمپنی کے حصص کی خرید وفروخت اس وقت تک جائز نہیں جب تک اس کمپنی کے فکسڈ اثاثے نقود اور دیون کے مقابلے میں زیادہ نہ ہوں، لہٰذا ان علماء کے نزدیک اگر بینک کے اکثر اثاثے نقود اور دیون کی شکل میں ہوں تو اس صورت میں بینک یونٹوں کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

حنفیہ کے قول کے مطابق اس مسئلہ کی بنیاد "مسئلہ مدعجوۃ" ہے، جس کی رو سے اگر کمپنی کے بعض اثاثے عروض کی شکل میں ہوں تب بھی "حصص" کی بیع جائز ہے، چاہے اس کمپنی کے اکثر اثاثے نقود اور دیون ہی کی شکل میں ہوں، بشرطیکہ اس "حصے" کی قیمت ان نقود اور دیون سے زائد ہو جو نقود اور دیون اس "حصے" کے مقابلے میں ہیں تاکہ زائد قیمت "عروض" کے عوض میں ہو جائے۔

بہر حال مندرجہ بالا وجوہ کی وجہ سے اس تجویز کی بنیاد پر نفع کی تحدید کے مسئلے کو حل کرنا مشکل ہے۔

میں نے فقہاء کی کتابوں میں یہ مسئلہ تلاش کرنے کی کوشش کی کہ اگر مشترکہ کاروبار کا کوئی ایک شریک اپنے مال کا کچھ حصہ اس کاروبار سے واپس نکالنا چاہے یا رب المال اپنی رقم کا کچھ حصہ کاروبار سے نکالنا چاہے تو اس وقت نفع کا حساب کس طرح کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ کسی اور جگہ تو نہیں ملا، البتہ اس مسئلہ کے بارے میں علامہ نوویؒ "منہاج" میں کتاب القراض کے آخر میں فرماتے ہیں:

> ﴿ولو استرد المالك بعضه قبل ظهور ربح وخسران رجع راس المال الی الباقی وان إسترد بعد الربح فالمسترد شائع ربحا وراس مال۔
>
> مثاله: راس المال مائة والربح عشرون واسترد عشرين فالربح سدس المال فيكون المسترد سدسه

من الربح فليستقر للعامل المشروط منه وباقيه من راس المال، وان استرد بعد الخسران فالخسران موزع على المسترد والباقي فلا يلزم جبر حصة المسترد لوربح بعد ذلك۔

مثاله: المال مائة والخسران عشرون ثم استرد عشرين فربع العشرين حصة المسترد ويعود راس المال الى خمسة وسبعين﴾

(مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۲: ۳۲۲-۳۲۱)

"یعنی اگر مالک تجارت میں نفع اور نقصان ظاہر ہونے سے پہلے اپنا کچھ مال اس تجارت سے واپس نکال لے تو بقیہ مال رأس المال بن جائے گا۔ اگر تجارت میں نفع ظاہر ہونے کے بعد واپس نکال لے تو اس صورت میں نکالا جانے والا مال نفع اور رأس المال دونوں کو شامل ہوگا۔

مثلاً رأس المال سو روپے تھا اور بیس روپے اس میں نفع کے ہوئے، اور اس کے بعد مالک نے اس میں سے بیس روپے نکال لئے تو اس صورت میں چونکہ نفع کل مال کا چھٹا حصہ تھا لہٰذا واپس نکالے جانے والے مال کا چھٹا حصہ (یعنی ۳.۳۳ روپے سرمایہ کار کا نفع ہے اور ۱۶.۶۷ روپے اصل سرمایہ واپس ہوا ہے) عامل کے لئے عقد کے اندر جو نفع دینا مشروط تھا وہ ادا کرنے کے بعد جو باقی بچے گا وہ رأس المال ہوجائے گا۔ اور اگر تجارت میں نقصان ہو جانے کے بعد مالک نے کچھ مال واپس اس تجارت سے نکال لیا تو اس صورت میں نقصان کو نکالے جانے والے مال اور باقی رہ جانے والے مال دونوں پر تقسیم کیا جائے گا، پھر اگر بعد میں اس تجارت کے اندر نفع ہوجائے تو

اس نفع سے اس مال کی تلافی نہیں کی جائے گی جو مال مالک نے واپس نکال لیا ہے۔

مثلاً کل رأس المال سو روپے تھا اور بیس روپے کا نقصان ہو گیا، پھر مالک نے اس رأس المال میں سے بیس روپے نکال لئے تو اس صورت میں نقصان کا ربع یعنی پانچ روپے واپس نکالے جانے والے مال کے مقابلے میں ہوں گے اور اب رأس المال پچھتر روپے ہو جائیں گے"۔

بہرحال، مندرجہ بالا طریقہ سے اس تجویز کی صرف ایک شکل کا حل نکلتا ہے، وہ یہ کہ رب المال کا مال مضاربت میں سے کچھ مال واپس نکال لینا۔ لیکن اگر رب المال اپنا نکالا ہوا کل مال یا اس کا کچھ حصہ دوبارہ مال مضاربت میں داخل کرنا چاہے یا یہ صورت ہو کہ رب المال مندرجہ بالا مسئلہ میں تو صرف ایک تھا اور نفع نقصان بھی بالکل ظاہر تھا، لیکن اگر رب المال ایک کے بجائے ہزاروں ہوں اور ان میں سے ہر ایک اپنے مال کا کچھ حصہ کبھی نکال لیں اور کبھی واپس جمع کرادیں تو اس صورت میں اتنی باریک بینی سے حساب لگانا تقریباً محال ہے۔

ڈیلی پروڈکٹس (یومیہ پیداوار) کا حساب اور نفع کی تعیین میں اس سے کام لینا

ان مشکلات کا حل اس صورت میں موجود ہے جس کو آجکل کی اکاؤنٹنگ کی اصطلاح میں "ڈیلی پروڈکٹس کا حساب" (Daily Products) کہا جاتا ہے، اور جس کو عربی میں "حساب النمر" اور "حساب الانتاج الیومی" کہا جاتا ہے۔ شرکت اور مضاربت میں اس سے کام لینے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر مقررہ پیریڈ کے اختتام پر سرمایہ کاری سے تمام سرمایہ پر جو منافع حاصل ہو اس کو اجمالی طور پر متعین کیا جائے کہ کتنا

منافع حاصل ہوا، پھر اس منافع کو سرمایہ کاری کے تمام اموال پر اور سرمایہ کاری کی مدت کے مجموعی ایام پر اس طرح تقسیم کیا جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ایک روپیہ پر یومیہ کتنا منافع حاصل ہوا؟ پھر ہر شریک کو ہر روپیہ پر اس حساب سے منافع دیا جائے جتنے ایام تک اس کا روپیہ سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا، اگر ایک روپیہ کئی روز تک سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا تو اس پر اس کو زیادہ نفع دیا جائے گا اور اگر کم دنوں تک اس کا روپیہ مصروف رہا تو اس پر اس کو کم نفع حاصل ہو گا۔

مثلاً "ڈیلی پروڈکٹس حساب" کے نتیجے میں یہ بات سامنے آئی کہ ہر روپے پر یومیہ ایک پیسہ کا نفع حاصل ہوا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک روپے پر سو دنوں میں سو پیسوں کا نفع حاصل ہوا ہے، چاہے وہ روپیہ مسلسل سو دنوں تک اکاؤنٹ میں موجود رہا ہو یا متفرق ایام میں سو دنوں تک رہا ہو۔ لہٰذا جس شخص کا ایک روپیہ سو دن مسلسل یا متفرق طور پر اس مدت کے دوران اکاؤنٹ میں مشغول رہا تو وہ شخص منافع کے سو پیسوں کا مستحق ہو گیا اور جس شخص کا ایک روپیہ دو سو دن تک مشغول رہا یا جس شخص کے دو روپے سو دن تک اکاؤنٹ میں مشغول رہے تو ان میں سے ہر ایک منافع میں سے دو سو پیسوں کا مستحق ہو گیا۔

بہرحال، اس صورت میں سرمایہ کار اپنے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں اس مخصوص مدت کے دوران جتنی رقم چاہیں نکلوائیں اور جتنی رقم چاہیں واپس داخل کرائیں، ان کا استحقاق منافع میں اس طرح متعین ہو گا کہ اس مدت کے مجموعی ایام میں سے کتنے ایام تک کتنے روپے سرمایہ کاری میں مصروف رہے۔

(اس طریقہ حساب کی مزید تفصیل اور مثالوں کے لئے دیکھئے: "محاسبۃ الشرکات والمصارف فی النظام الاسلامی" صفحہ ۱۷۹ تا ۱۸۱ طبع قاہرہ ۱۴۰۴ھ)

یہ طریقہ ایک واحد حل ہے جس کے ذریعہ اسلامی بینکوں میں رکھے گئے سرمایہ پر منافع کی تقسیم کا حساب عملی طور پر ظاہر ہو کر سامنے آجاتا ہے، لیکن اس طریقہ حساب کو اس طرح شریعت کے ہم آہنگ بنانے کی ضرورت ہے کہ اسلامی فقہ کا

مزاج اس طریقہ حساب کو قبول کرلے۔ اور فقہ اسلامی میں شرکت اور مضاربت کا جو تصور ہے اس کی طرف دیکھتے ہوئے اس طریقہ حساب کو ان کے ساتھ تطبیق دینے میں چند رکاوٹیں ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) پہلی رکاوٹ یہ ہے کہ فقہاء کرام کے بیان کردہ اصول کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ کسی مشترکہ کاروبار کے حقیقی نفع کا معلوم کرنا اس پر موقوف ہے کہ اس شرکت کے تمام اثاثوں کو نقد کی شکل میں تبدیل کردیا جائے، حتیٰ کہ نقد میں تبدیل کرنے سے پہلے جو منافع تقسیم کیا جائے گا وہ علی الحساب بطور پیشگی دیا جائے گا، اور مدت کے اختتام پر تمام اثاثوں کو نقد میں تبدیل کرنے کے بعد جو تصفیہ ہوگا یہ منافع اس تصفیہ کے تابع ہوگا۔ لیکن جہاں تک بینکوں کے معاملات کا تعلق ہے تو سال کے اختتام پر بھی کلی طور پر نقد کی شکل میں اثاثوں کی تبدیلی کا تصور بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بینکوں میں ہونے والے معاملات مسلسل جاری رہتے ہیں (کسی مرحلے پر اختتام پزیر نہیں ہوتے)

میرے نزدیک اس مشکل کا حل یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ ہر سال کے آخر میں کمپنی کے تمام اثاثوں کی قیمت لگا کر ایک تخمینی نقد کی بنیاد پر تصفیہ کیا جائے۔ حاصل اس طریقہ کار کا یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے عمل کے دوران بینک سال کے آخر تک جتنے اثاثوں کا مالک بن گیا ہے ان تمام اثاثوں کو بینک کے حصہ دار سامایہ کاری کی رقم سے خرید لیں گے اور اس خریداری کے نتیجے میں جو قیمت حاصل ہوگی اس کو نقد سرمایہ کے ساتھ ملادیا جائے گا اور پھر اس نقد سرمایہ کی بنیاد پر منافع تقسیم کیا جائے گا، اور اس مرحلے پر رواں سال کے عقود مضاربت اور عقود شرکت اپنی انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔ اور پھر نئے سال کے آغاز میں حصہ داروں اور سرمایہ کاروں کے درمیان دوبارہ نئے سرے سے عقود شرکت منعقد ہوں گے، اور اس وقت کمپنی کے اثاثوں کی جو قیمت ہوگی وہ حصہ داروں کی طرف سے اس نئے عقد شرکت کے لئے رأس المال تصور کیا جائے گا۔ اور جب حصہ دار ان اثاثوں کی قیمت

سرمایہ کاری کی امانتوں میں شامل کرکے ان اثاثوں کے مالک بن گئے تو اب دوبارہ جدید "عقد شرکت" کے وقت اپنی اثاثوں کو دوبارہ سرمایہ کی شکل میں شامل کر کے حصہ دار بن جائیں گے۔ اس صورت میں اگرچہ "شرکت بالعروض" کی خرابی لازم آئے گی، لیکن مالکیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک ان عروض کی قیمت کی بنیاد پر یہ شرکت مطلقاً جائز ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اگر وہ "عروض" ذوات الامثال میں سے ہوں تو "شرکت" جائز ہے۔ (المغنی لابن قدامۃ، جلد ۵ صفحہ ۱۲۴و۱۲۵)

اور حنفیہ کے نزدیک اگر عروض کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کردیا جائے تو بھی شرکت جائز ہے۔ (بدائع الصنائع للکاسانی، جلد ۶ صفحہ ۵۹)

اور لوگوں کی آسانی کے لئے مالکیہ کے قول کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔
(امداد الفتاویٰ للتھانوی جلد ۳ صفحہ ۴۹۵)

(۲) دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ عام عقد شرکت اور عقد مضاربت کے مزاج کا تقاضہ یہ ہے کہ پورا مال شرکت اور مضاربت کا پورا رأس المال ایک ہی دفعہ میں تجارت کے اندر لگا دیا جائے، حتیٰ کہ فقہاء کرام نے یہاں تک بیان فرمایا ہے کہ اگر رب المال اتنے وقفے کے بعد دوسرا مال مضاربت مضارب کو دے کہ پہلا مال تجارت کے اندر لگ چکا ہے تو اس صورت میں اس دوسرے مال کے اندر مضاربت نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿لو دفع الیہ الفا قراضا ثم الفا وقال: ضمہ الی اول، لم یجز القراض فی الثانی ولا الخلط لان الاول استقر حکمہ بالتصرف ربحا وخسرانا وربح کل مال وخسرانہ یختص بہ﴾

"یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپے مضاربت کے طور پر دیے، اس کے بعد ایک ہزار روپے اور دیے اور مضارب سے کہا کہ اس ایک ہزار کو پہلے والے ایک ہزار کے

ساتھ ملادو، تو اس صورت میں اس دوسرے ایک ہزار روپے میں نہ تو مضاربت جائز ہوگی اور نہ ہی اس کو پہلے والے ایک ہزار کے ساتھ ملانا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ تصرف کرنے کے بعد نفع و نقصان کا حکم پہلے والے ایک ہزار روپے کے ساتھ ثابت ہو چکا۔ اور اب کل مال کا نفع اور نقصان اسی پہلے والے ہزار کے ساتھ مخصوص ہوگا"۔ (روضۃ الطالبین للنووی جلد ۵ صفحہ ۱۲۸)

اور مندرجہ بالا حکم اس صورت میں ہے جب دونوں رأس المال ایک ہی شخص مضارب کو دے رہا ہو۔ اور اگر دو مختلف اشخاص یہ مال دینے والے ہوں تو پھر بطریق اولیٰ یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے منافع بھی جدا جدا ہوں گے۔

بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے طور پر جو رقمیں رکھوائی جاتی ہیں وہ سب نہ تو ایک وقت میں رکھوائی جاتی ہیں اور نہ ہی ان رقوم کو سرمایہ کاری کی مختلف اسکیموں کے اندر ایک ہی وقت میں لگایا جاتا ہے بلکہ مختلف اوقات میں لگایا جاتا ہے، لہٰذا اس صورت کو عام شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر منطبق کرنا ممکن نہیں۔

(۳) تیسری رکاوٹ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص میعاد پوری ہونے سے پہلے اپنی کچھ رقم اکاؤنٹ میں سے نکال لے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنی رقم اکاؤنٹ سے نکالی ہے، اس حد تک شرکت فسخ ہوجائے۔ اور جو رقم نکالی گئی ہے، اس رقم میں اس بات کا بھی امکان ہے کہ اب تک کوئی نفع نہ ہوا ہو، اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس نکالی ہوئی رقم پر منافع اس سے زیادہ ہوا ہو جو منافع ڈیلی پروڈکٹس کے حساب کے ذریعہ سامنے آیا ہے۔ پہلی صورت میں جب کہ اس سے نکالی گئی رقم پر منافع بالکل نہیں ہوا، ڈیلی پروڈکٹس کے حساب سے جو منافع دیا جائے گا، حقیقت میں وہ منافع دوسری رقموں کا ہوگا۔ اور دوسری صورت میں جب کہ اس نکالی گئی رقم پر ڈیلی پروڈکٹس کے حساب سے آنے والے منافع کی نسبت سے زیادہ منافع ہوا، اس صورت میں اس رقم کا منافع دوسری رقموں کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا رکاوٹوں کو دور کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ یہ ''اجتماعی شرکت جاریہ'' ہے جو موجودہ دور میں شرکت کی ایک جدید قسم ہے۔ اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ شرکت العنان یا شرکت مضاوضہ کے تمام عناصر اس میں پائے جائیں، اس لئے کہ یہ شرکت کی ایک مستقل قسم ہے۔ البتہ شرکت کے جواز کی جو شرائط منصوص ہیں، اگر ان میں سے کوئی شرط نہیں پائی جائے گی تو اس وقت اس پر عدم جواز کا حکم لگا دیا جائے گا، ورنہ عدم جواز کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن و حدیث میں ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے جو شرکت مشروعہ کو شرکت کی صرف ان اقسام میں منحصر کر دے جو فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں بیان کی ہیں، بلکہ فقہاء کرام نے اپنے زمانے اور ماحول میں رائج شدہ شرکت کی مختلف اقسام کی تحقیق کر کے انہیں بیان کر دیا ہے۔ اور شرکت کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو تجارت میں لوگوں کی ضروریات کی بنیاد پر وجود میں آئی ہیں، مثلاً ''شرکت التقبل'' اور ''شرکت الوجوہ'' یہ شرکت کی ایسی قسمیں ہیں کہ قرآن و حدیث کی نصوص میں ان کا کہیں ذکر نہیں، لیکن فقہاء کرام نے ضرورت کی وجہ سے ان دونوں کو جائز کہا ہے۔ لہٰذا اگر شرکت کی کوئی جدید قسم وجود میں آجائے تو صرف اس وجہ سے کہ چونکہ کتب فقہ میں ذکر کردہ شرکت کی مختلف اقسام میں سے کسی قسم میں داخل نہیں ہے، شرکت کی اس جدید قسم کو باطل اور ناجائز نہیں کہا جائے گا جب تک کہ وہ جدید قسم قرآن و حدیث میں بیان کردہ شرکت کے بنیادی قواعد کے معارض نہ ہو۔

لہٰذا مندرجہ بالا اصول کی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ''اجتماعی شرکت جاریہ'' شرکت کی ایک جدید صورت ہے جو موجودہ دور کے رائج معاملات میں لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے وجود میں آئی ہے۔ اور اس جدید صورت کو صرف اس وجہ سے ناجائز نہیں کہا جائے گا کہ فقہاء کی ذکر کردہ بعض فروعی جزئیات اس صورت پر

منطبق نہیں ہو رہی ہیں۔ دیکھنے سے یہ نظر آتا ہے کہ اس شرکت میں تمام شرکاء کی رقمیں مخلوط ہوتی ہیں اور ہر شریک نفع و نقصان دونوں برداشت کرنے کے لئے اپنی رقم شرکت میں لگاتا ہے، اور کسی بھی شریک کے لئے نفع میں سے کوئی مخصوص مقدار کی رقم طے شدہ نہیں ہوتی ہے، بلکہ ہر شریک نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے اور کسی شریک کو دوسرے پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا شرکت کی اس جدید قسم میں شرکت کی تمام بنیادی باتیں موجود ہیں۔

جہاں تک "ڈیلی پروڈکٹس" کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا تعلق ہے تو اگرچہ یہ تقسیم ہر ہر مال پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ایک پیریڈ کے دوران پورے مال پر حاصل ہونے والے تخمینی نفع کی تقسیم ہے، اور شرکت کی بنیاد رکھتے وقت ہی نفع کی تقسیم کا یہ طریقہ تمام شرکاء کی رضامندی سے طے ہوجاتا ہے، جبکہ اس جیسے معاملات میں نفع کی تقسیم کے اس طریقے کے علاوہ کوئی اور منصفانہ طریقہ بھی موجود نہیں ہے۔

شرکت کی قدیم قسموں میں بھی مندرجہ بالا تخمینی نفع کی تقسیم کی دو نظیریں موجود ہیں:

پہلی نظیر "شرکت الاعمال" ہے جس کو "شرکت الابدان" اور "شرکت التقبل" بھی کہا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ دو آدمی اس بنیاد پر شرکت کرتے ہیں کہ وہ دونوں لوگوں سے کام وصول کریں گے اور جو کچھ اجرت ملے گی وہ دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوگی۔ فقہاء کرامؒ نے شرکت کی اس صورت کو صراحتاً جائز کہا ہے، اگرچہ دونوں کے کاموں میں کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے فرق ہو، لہٰذا اگر دونوں شریک یہ طے کرلیں کہ جو اجرت ملے گی وہ ہم آپس میں نصف نصف تقسیم کریں گے تو اس صورت میں ہر شریک نصف اجرت کا مستحق ہوگا، چاہے اس نے نصف اجرت کے مقابلے میں کم کام کیا ہو، اس لئے کہ شرکت کام کی ضمانت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور دونوں نصف نصف کام کے ضامن ہیں۔ (بدائع الصنائع جلد ۶ صفحہ ۶۵)

دوسری نظیریہ ہے کہ احناف کا مسلک ہے کہ شرکت کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ شرکاء کے اموال کو ضرور خلط ملط کیا جائے۔ لہٰذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دو شرکاء ہوں، ایک کے پاس دینار ہوں اور دوسرے کے پاس درہم ہوں، اور دونوں شریک اپنی اپنی رقم ملائے بغیر شرکت کا معاہدہ کرلیں، اور پھر ہر شریک اپنی اپنی رقم سے اس معاہدہ شرکت کی بنیاد پر علیحدہ علیحدہ مال تجارت خرید لیں، تو اس صورت میں یہ شرکت درست ہوجائے گی۔ اور دونوں شرکاء ایک دوسرے کے مال کے نفع میں شریک ہوں گے۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿واختلاط الربح يوجد وان اشترى كل واحد منهما بمال نفسه على حدة، لان الزيادة وهي الربح تحدث على الشركة﴾

"یعنی اگر دو شرکاء اپنی اپنی رقم سے علیحدہ علیحدہ مال تجارت خرید لیں تو اس صورت میں بھی نفع میں اختلاط پایا جائے گا، اس لئے کہ نفع شرکت کی بنیاد پر ہوا ہے"۔

(بدائع الصنائع جلد٦ صفحہ ٦٠)

مندرجہ بالا دو نظیروں کا مقتضیٰ یہ ہے کہ شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ شرکاء میں سے ہر شریک کا نفع اس کے مال یا عمل کی شرکت کی بنیاد پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی بنیاد پر ہو، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ دونوں شرکاء آپس میں نفع کی تقسیم کے لئے کسی اور بنیاد پر اتفاق کرکے اس کے مطابق آپس میں نفع تقسیم کرلیں۔

لہٰذا اگر شرکاء ڈیلی پروڈکٹس کی بنیاد پر آپس میں نفع تقسیم کرنے پر اتفاق کرلیں تو یہ صورت شریعت اسلامیہ کی نصوص میں سے کسی بھی نص سے متصادم نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ایک مخصوص حسابی طریقہ ہے جس کو اجتماعی جاری شرکت کے شرکاء نے صرف اس لئے اختیار کیا ہے کہ اس کے علاوہ نفع کی تقسیم کی کوئی دوسری عملی بنیاد موجود نہیں ہے، اور مسلمانوں کو آپس میں اپنے درمیان شرائط طے کرنا

جائز ہے، الآیہ کہ وہ شرط ایسی ہو جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال کر دے۔(تو ایسی شرط آپس میں طے کرنا جائز نہیں)

واللّٰہ سبحانہ وتعالی اعلم وعلمہ اتم واحکم وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین

برآمدات کے شرعی احکام

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۲) برآمدات کے شرعی احکام

یہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''سنٹر فور اسلامک اکنامکس'' جامع مسجد بیت المکرّم گلشن اقبال، کراچی۔ کے تحت ''برآمدات'' کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمایا۔ بعد میں احقر نے اس کو ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے ضبط کرلیا۔

﴿میمن﴾

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

بر آمدات کے شرعی احکام

الحمد للّٰہ رب العالمین، والعاقبۃ للمتقین، والصلاۃ والسلام علی سیدنا ومولانا محمد خاتم النبیین، وعلی الہ واصحابہ اجمعین، وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین۔

اما بعد!

آج کا یہ سیمینار خاص طور پر بر آمدات (ایکسپورٹ) کے موضوع پر منعقد کیا جارہا ہے۔ اور یہ سیمینار اپنے موضوع پر پہلا سیمینار ہے۔ لہٰذا اس سیمینار کے منعقد کرنے کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ اس میں بر آمدات کے بارے میں شرعی مسائل اور احکام کو بیان کریں۔

بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعیّن

سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ "بر آمد یا ایکسپورٹ" میں بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین شرعی نقطۂ نظر سے بھی ضروری ہے۔ اور قانونی نقطۂ نظر سے بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں بیع (سیل) حقیقۃً منعقد ہوجاتی ہے؟ اور وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں ضمان (رسک) ایکسپورٹر سے امپورٹر کی طرف منتقل (پاس ان) ہوجاتا ہے؟ اس وقت کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ بہت سے قانونی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے، اور بہت سے شرعی مسائل پر بھی اس کا

اثر پڑتا ہے۔ لہٰذا پوائنٹ آف ٹائم کے تعین کے لئے دو چیزوں کے درمیان ایک واضح فرق ذہن میں رکھنا انتہائی ضروری ہے۔

"بیع" اور "وعدۂ بیع" کے درمیان فرق

بیع (سیل) اور "وعدۂ بیع" (ایگریمنٹ ٹو سیل) دونوں کے درمیان فرق کا ذہن میں رکھنا انتہائی ضروری ہے، اس کے بغیر "برآمد" کے مسائل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے، شریعت میں بھی "بیع" علیحدہ چیز ہے۔ اور "وعدۂ بیع" علیحدہ چیز ہے۔ اور قانون کے اعتبار سے بھی "سیل" (Sale) اور چیز ہے۔ اور "ایگریمنٹ ٹو سیل" علیحدہ چیز ہے، آج کل عام بول چال میں "کنٹریکٹ" (Contract) معاہدہ کا جو لفظ بولا جاتا ہے، اس کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے "کنٹریکٹ" (معاہدہ) سیل (بیع) کا بھی ہوسکتا ہے، اور "ایگریمنٹ ٹو سیل" کا بھی "کنٹریکٹ" (معاہدہ) ہوسکتا ہے، لیکن دونوں "کنٹریکٹس" (معاہدوں) میں بڑا فرق ہوتا ہے، اور یہ فرق "شریعت" اور "قانون" دونوں میں الگ الگ طریقے سے متعین کیا گیا ہے۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔

پہلا فرق

پہلا فرق یہ ہے کہ جب "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کیا جاتا ہے۔ تو جو سامان فروخت کیا گیا ہے اس کا "ٹائیٹل" (حق ملکیت) خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ جب تک کہ "بیع" حقیقۃً وجود میں نہ آجائے۔ بلکہ صرف اتنا ہوتا ہے کہ دونوں پارٹیاں آپس میں ایگری (وعدہ) کرتی ہیں، یعنی بائع (سیلر) کہتا ہے کہ میں سامان خریدار کو مہیا کروں گا۔ اور خریدار کہتا ہے کہ میں قیمت ادا کروں گا۔ لیکن محض اس ایگریمنٹ کے نتیجے میں دونوں کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔

دوسرا فرق

دوسرا فرق یہ ہے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جب کسی چیز کی "سیل" (بیع) ہوجاتی ہے تو اس سیل کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ ملکیت منتقل ہوجاتی ہے۔ بلکہ عام حالات میں اس کا رسک (ضمان، خطرہ) بھی خریدار کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، مثلاً میں نے ایک ٹیپ ریکارڈر خریدا، اور ابھی یہ ٹیپ ریکارڈر بائع (سیلر) ہی کے قبضے میں رہنے دیا۔ لیکن اس ٹیپ ریکارڈر کی بیع ہوچکی۔ اور اس بیع کے نتیجے میں اس کی ملکیت میری طرف منتقل ہوگئی تو اس صورت میں موجودہ قانون کے اعتبار سے اس ٹیپ ریکارڈر کا رسک (ضمان) بھی میری طرف منتقل ہوچکا ہے۔ اب اگر سیلر (بائع) کے قبضے میں وہ ضائع ہوجائے، یا چوری ہوجائے، یا خراب ہوجائے تو نقصان میرا ہوگا۔ بائع کا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ موجودہ عام قانون میں رسک (ضمان، خطرہ) کی منتقلی قبضے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ جیسے ہی ملکیت منتقل ہوگی۔ رسک (ضمان) بھی منتقل ہوجائے گا۔ لیکن اسلامی قانون میں یہ صورت نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی قانون میں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے ٹائیٹل اور ملکیت کا منتقل ہونا۔ اور دوسرا ہے اس کا رسک اور ضمان منتقل ہونا، اسلامی شریعت کا حکم یہ ہے کہ صرف بیع ہوجانے اور ملکیت منتقل ہونے سے رسک (ضمان، خطرہ) منتقل نہیں ہوتا، جب تک اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہوجائے، لہٰذا جب تک اس ٹیپ ریکارڈر کو میں اپنے قبضے میں نہ لے لوں، یا میرا وکیل اور نمائندہ اس پر قبضہ نہ کرلے، چاہے وہ قبضہ حقیقی ہو، یا عرفی ہو، اس وقت تک اس کا ضمان میری طرف منتقل نہیں ہوگا، موجودہ قانون اور شرعی قانون میں یہ فرق ہے۔

تیسرا فرق

تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر ابھی تک کسی چیز کا "وعدۂ بیع" ہوا ہے۔ اور حقیقی بیع

ابھی تک نہیں ہوئی، اس "وعدۂ بیع" کے بعد بائع وہ چیز کسی اور کو فروخت کردے تو کہا جائے گا کہ اس نے اخلاقی اعتبار سے اچھا نہیں کیا۔ لیکن قانونی اعتبار سے یہ بیع درست سمجھی جائے گی۔ اور خریدار اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ مثلاً میں نے یہ معاہدہ کرلیا کہ میں یہ ٹیپ ریکارڈر خالد سے خریدوں گا، اور ابھی صرف معاہدہ ہوا، حقیقی بیع نہیں ہوئی۔ اس کے بعد خالد نے وہ ٹیپ ریکارڈر میرے بجائے زید کو فروخت کردیا تو اب یہ کہا جائے گا کہ خالد نے ایک معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اخلاقی اعتبار سے اس نے اچھا نہیں کیا، لیکن قانونی اعتبار سے زید اس ٹیپ ریکارڈر کا مالک بن گیا، اب میرے لئے زید کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ یہ ٹیپ ریکارڈر تو میرا تھا، تم نے کیوں خرید لیا۔ البتہ مجھے خالد کو صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ تم نے مجھ سے بیع کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ اور اب تم نے یہ ٹیپ ریکارڈر زید کو فروخت کرکے اس وعدہ کی خلاف ورزی کی۔ اور اس کے نتیجے میں میرا یہ نقصان ہوا۔ لہٰذا یہ نقصان ادا کرو۔ اس سے زیادہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم وہ ٹیپ ریکارڈر بھی زید سے واپس لے کر میرے حوالے کرو۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہوجاتی۔ اس کے بعد خالد زید کو وہ ٹیپ ریکارڈر فروخت کردیتا تو پھر مجھے یہ دعوی کرنے کا حق تھا کہ چونکہ بیع ہوچکی ہے۔ اس لئے یہ ٹیپ ریکارڈر میرے حوالے کرو۔ اور دوسری بیع کالعدم ہوجاتی۔

چوتھا فرق

"سیل" اور "ایگریمنٹ ٹو سیل" میں چوتھا فرق یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی ابھی حقیقۃً بیع نہیں ہوئی، بلکہ صرف یہ معاہدہ ہوا ہے کہ تم مجھے یہ چیز فروخت کروگے۔ اس دوران اگر بائع دیوالیہ (مفلس) ہوجائے تو خریدار یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں چیز چونکہ میں خرید چکا ہوں۔ لہٰذا یہ چیز مجھے دیدی جائے۔ بلکہ وہ چیز بدستور بائع کی ملکیت ہوگی اور بحکم عدلیہ اس چیز کو بھی دوسرے سامان کے ساتھ فروخت

کر کے بائع کے قرضے ادا کئے جائیں گے۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہوگئی تھی تو اس صورت میں خریدار وہ سامان اپنے قبضے میں لے سکتا ہے۔ جس کی بیع پہلے ہی ہوچکی ہے۔ یہ فرق شرعی احکام میں بھی ہے۔ اور موجودہ قانون میں بھی یہ فرق موجود ہے۔

یہ چند بنیادی فرق ہیں جو "بیع اور وعدۂ بیع" کے اندر پائے جاتے ہیں۔ انہی بنیادی فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ہم "ایکسپورٹ" کا شرعی جائزہ لیتے ہیں۔

آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت

جب ہم کوئی سامان ایکسپورٹ کرتے ہیں تو پہلے ہمیں بیرون ملک سے "امپورٹر" کی طرف سے اس کا آرڈر وصول ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آرڈر موصول ہونے کے وقت ہمارے پاس وہ سامان موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ بعض اوقات وہ سامان یا تو ہمیں اپنے کارخانے میں تیار کرنا پڑتا ہے۔ کبھی دوسروں سے تیار کرانا پڑتا ہے۔ اور کبھی بازار سے خریدنا پڑتا ہے۔ اور بعض اوقات وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس موجود ہوتا ہے۔

اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے

اگر وہ سامان ہمارے پاس پہلے سے تیار موجود ہے تو اس صورت میں ہمیں "امپورٹر" کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اسی وقت "سیل" کر سکتے ہیں اور اس سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے یہ سامان تمہیں فروخت کیا۔ اور اس نے وہ سامان خرید لیا۔ اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے

لیکن اگر وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس تیار موجود نہیں ہے۔ بلکہ وہ سامان یا تو

خود تیار کرنا ہے، یا دوسرے سے تیار کرانا ہے، یا وہ سامان کسی اور سے خریدنا ہے، تو اس صورت میں موجودہ قانون کے لحاظ سے اس سامان کی آگے بیع کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لئے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جس چیز کو ہم فروخت کررہے ہیں، اس کا وجود میں ہونا، یا اپنی ملکیت میں ہونا، یا قبضے میں ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانونی اعتبار سے "فارورڈ سیل" میں کوئی قباحت نہیں۔ لیکن شرعی احکام کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو آپ فروخت کررہے ہیں۔ وہ وجود میں آچکی ہو، اور وہ چیز "سیلر" (بائع) کی ملکیت میں ہو، اور اس کے قبضے میں بھی ہو، البتہ چاہے اس پر حقیقی قبضہ ہو۔ یا حکمی و عرفی قبضہ ہو۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک چیز ہمارے پاس موجود نہیں ہے، اور اس چیز کا آرڈر ہمارے پاس آیا ہے، تو اب اس صورت میں ہم اس سے کیا معاملہ کریں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم اس آرڈر دینے والے کے ساتھ "سیل" (بیع) کا معاملہ نہیں کریں گے۔ بلکہ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کا معاملہ کریں گے، اور اس صورت میں ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا جن کا ذکر اوپر تفصیل سے آگیا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہمارے پاس کسی دوسرے ملک سے ایسی چیز کا آرڈر آیا جو ہمارے پاس موجود نہیں ہے۔ لہٰذا ہم نے آرڈر دینے والی پارٹی کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کرلیا، تو یہ "ایگریمنٹ ٹو سیل" "حقیقی سیل" میں کس وقت تبدیل ہوگا؟ اور کس مرحلے پر ہم یہ کہیں گے کہ اب "سیل" (بیع) ہوگئی۔ اور "ملکیت" خریدار کی طرف منتقل ہوگئی؟ اور اس کا "رسک" (خطرہ، ضمان) خریدار کی طرف منتقل ہوگیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کے بعد ہم نے آرڈر کا سامان بازار سے خرید لیا۔ یا وہ سامان خود تیار کرلیا۔ یا کسی اور سے تیار کرالیا، اور اب وہ سامان ہمارے قبضے میں آگیا، اور اس مرحلے میں ہے کہ ہم وہ سامان "امپورٹر" کو بھیج دیں۔ اور اس کو جہاز پر چڑھادیں۔ اس وقت "حقیقی سیل" کرنے

کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جس وقت وہ تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا۔ اس وقت ہم ایک جدید "اوفر" (ایجاب) کریں یہ اوفر چاہے فون کے ذریعہ ہو، یا فیکس کے ذریعہ یا ٹیلکس کے ذریعہ ہو۔ یا کسی اور ذریعہ سے ہو، اور خریدار اس اوفر کو قبول کرے اس وقت حقیقی سیل منعقد ہوجائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعض اوقات ایجاب و قبول کے بغیر محض چیز لینے اور دینے سے بھی حقیقی بیع منعقد ہوجاتی ہے، جس کو "بیع تعاطی" کہا جاتا ہے۔ چونکہ پہلے سے خریدار کے ساتھ "وعدۂ بیع" کا معاملہ ہوچکا ہے، اور جب وہ سامان تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم نے خریدار (امپورٹر) کی طرف روانہ کردیا۔ تو جس وقت ہم وہ سامان "شپنگ کمپنی" کے حوالے کردیں گے، تو یہ حوالہ کردینا بیع تعاطی کے طور پر ایجاب و قبول سمجھا جائے گا۔ اور اس وقت "بیع" منعقد ہوجائے گی۔ اور "بیع" منعقد ہونے کے ساتھ ساتھ اس سامان پر قبضہ بھی خریدار کا ہوگیا۔ (اس لئے کہ "شپنگ کمپنی" بحیثیت خریدار کے وکیل کے اس سامان پر قبضہ کرتی ہے۔ جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) لہٰذا اس سامان کا "ضمان" (رسک) بھی خریدار (امپورٹر) کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیع کے وقت سامان تیار بائع کے پاس موجود ہے تو اس صورت میں فوراً اسی وقت "بیع" منعقد ہوجائے گی، اور اگر سامان اس وقت موجود نہیں تھا۔ بلکہ بعد میں تیار کیا گیا تو جس وقت "ایکسپورٹر (بائع) وہ سامان "شپنگ کمپنی" کے حوالے کرے گا، اس وقت حقیقی بیع منعقد ہوجائے گی۔ گویا کہ بیع منعقد ہونے کے لئے یہ "پوائنٹ آف ٹائم" ہے۔

مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عام طور پر اس سامان کے "شپمنٹ" (سامان کو جہاز کے ذریعہ امپورٹر کی طرف منتقل کرنے) کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ پہلا طریقہ ایف، او

بی، F.O.B دوسرا طریقہ C.and F، تیسرا طریقہ C.I.F ہوتا ہے۔

پہلے طریقے میں "ایکسپورٹر" کی صرف یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ سامان جہاز پر روانہ کرادے، آگے اس کا کرایہ اور دوسرے مصارف خود "امپورٹر" ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں "شپنگ کمپنی" امپورٹر کی ایجنٹ ہوتی ہے۔ لہٰذا جس وقت شپنگ کمپنی اس سامان کی ڈیلیوری (قبضہ) لے گی تو اس کا قبضہ "امپورٹر" کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ اور اس سامان کا "رسک" (ضمان) اسی وقت امپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

اگر دوسرے طریقے یعنی C and F کے طریقے سے مال روانہ کیا تو اس صورت میں اس سامان کو بھیجنے کا کرایہ "ایکسپورٹر" (بائع) ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں تاجروں کے درمیان تو موجودہ "عرف" یہ ہے کہ سی اینڈ ایف کی صورت میں بھی "شپنگ کمپنی" کو امپورٹر (خریدار) ہی کا ایجنٹ سمجھا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شریعت کے اعتبار سے اس کا کیا حکم ہے؟ تو ہم نے اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے علماء کرام کی ایک مجلس منعقد کی تھی۔ اس مجلس میں بھی بحث و مباحثہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس "عرف" میں شرعاً کوئی حرج نہیں، یعنی اس دوسرے طریقے میں بھی جب کہ کرایہ "ایکسپورٹر" ادا کررہا ہے، شپنگ کمپنی ہی کو "امپورٹر" کا ایجنٹ سمجھا جائے، لہٰذا جس وقت "ایکسپورٹر" نے وہ سامان شپنگ کمپنی کے حوالہ کردیا، اسی وقت اس سامان کا ضمان (رسک) امپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

اگر تیسرے طریقہ کے ذریعہ ہو تو چونکہ تیسرا طریقہ بھی دوسرے طریقے کی طرح ہے، صرف اتنا فرق ہے ک اس میں ایکسپورٹر، امپورٹر کے لئے مال کا بیمہ کراتا ہے اور اس بیمہ کا فائدہ بھی امپورٹر کو حاصل ہوتا ہے، ایکسپورٹر بیمہ کرانے اور مال جہاز پر چڑھانے کے بعد فارغ ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بھی دوسرے طریقے کی طرح ہوگا۔ گویا عرف عام کی وجہ سے FOB، C and F، اور CIF تینوں طریقوں میں شپمنٹ کے بعد مال کا رسک امپورٹر کی طرف شرعاً منتقل ہوجاتا ہے۔

ایگریمنٹ ٹو سیل کی تکمیل نہ کرنا

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر "امپورٹر" اور ایکسپورٹر" کے درمیان "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) ہوا ہے، اور ابھی حقیقی بیع نہیں ہوئی۔ اس صورت میں اگر "ایکسپورٹر" اس وعدۂ بیع کو پورا نہ کرے اور اس وعدہ کو پورا کرنے سے انکار کردے تو اس صورت میں "امپورٹر" کسی قسم کی چارہ جوئی کرسکتا ہے یا نہیں؟ —— یا "ایکسپورٹر" تو اپنا وعدہ پورا کررہا ہے، لیکن "امپورٹر" اس سامان کو لینے سے انکار کردے، اور اس وعدے کی خلاف ورزی کرے تو اس صورت میں "ایکسپورٹر" کیا چارہ جوئی کرسکتا ہے؟

موجودہ قانون میں یہ بات ہے کہ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کی خلاف ورزی کی صورت میں کسی بھی دوسرے فریق کو پہنچنے والے حقیقی نقصانات کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر وہ نقصانات کی تلافی نہ کرے تو اس کے خلاف مقدمہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن شرعی نقطہ نظر سے "ایگریمنٹ ٹو سیل" چونکہ ایک وعدہ ہے۔ اور وعدہ کو پورا کرنا شرعی اور اخلاقی فریضہ ہے، وعدہ کرنے والے کو چاہئے کہ وہ ان وعدہ کو پورا کرے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے وعدے کو پورا نہ کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ شخص گناہ گار تو ہوگا، لیکن دنیا کے اندر اس سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، نہ اس پر دباؤ ڈالا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال "منگنی" ہے۔ یہ "منگنی" ایک وعدہ نکاح ہے، اور "نکاح" ایک حقیقی معاملہ ہے۔ اب اگر ایک شخص نے "منگنی" کرلی، لیکن بعد میں اس نے نکاح کرنے سے انکار کردیا تو ایسا شخص گناہ گار ہے۔ اس نے وعدہ خلافی کے گناہ کا ارتکاب کیا۔ اخلاقی اعتبار سے اس نے ایک بہت برا کام کیا۔ اور معاشرے میں اس کو بری نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ لیکن اس کے خلاف عدالت میں یہ مقدمہ دائر نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے نکاح کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ اور اب یہ اس وعدہ سے مکر گیا ہے۔ لہٰذا عدالت کے

ذریعہ اس کو نکاح پر اور اس وعدہ کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے۔ عدالت میں یہ مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا۔ لہٰذا عام حالات میں وعدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عدالت کے ذریعہ زبردستی پورا نہیں کرایا جاسکتا۔

لیکن تجارت میں چونکہ وعدے کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ اور تاجر وعدہ کی بنیاد پر بعض اوقات بہت سے ایسے اقدامات کرلیتا ہے جس پر اس کے پیسے بھی خرچ ہوتے ہیں، اور محنت بھی خرچ ہوتی ہے، اب اگر وعدہ کرنے والا بعد میں یہ کہدے کہ میں تو اس وعدہ کو پورا نہیں کرتا تو اس صورت میں دوسرے آدمی کا شدید نقصان واقع ہوسکتا ہے، اس لئے بعض فقہاء کرام نے اس کی اجازت دی ہے کہ "دعوے" کو عدالت کے ذریعہ بھی زبردستی پورا کرایا جاسکتا ہے۔ اور عدالت اس کو دو باتوں پر مجبور کرسکتی ہے، ایک یہ کہ یا تو وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ مثلاً اگر سامان بیچنے کا وعدہ کیا ہے تو وہ سامان بیچے۔ اور اگر سامان خریدنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کو خریدے۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ شخص کسی وجہ سے اپنے اس وعدے کو پورا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں بعض فقہاء نے اس سے "نقصان" (ڈیمیج Damage) وصول کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔

وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل

لیکن آج کل تجارت کے اندر نقصان (ڈیمیجز) کا جو تصور ہے۔ اس میں اور شرعی اعتبار سے جس نقصان کے وصول کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے۔ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

آج کل کے عدالتی نظام میں جن "نقصانات" (ڈیمیجز) کو وصول کرنے کی اجازت اور گنجائش ہوتی ہے، اس کی بنیاد متوقع نفع "اپرچونٹی کاسٹ" پر ہوتی ہے، مثلاً فرض کیجئے کہ میں نے ایک شخص سے یہ وعدہ کرلیا کہ میں یہ سامان تم کو فروخت کروں گا۔ اس نے وعدہ کرلیا کہ یہ سامان خرید لوں گا، لیکن بعد میں اس نے

خریدنے سے انکار کردیا۔ اگر وہ میرے سے وہ سامان خرید لیتا تو اس صورت میں مجھے کتنا نفع ہوتا، اور اس کے نہ خریدنے کی صورت میں مجھے کتنا نقصان ہوا، اس لئے کہ وہ سامان مجھے تیسرے شخص کو کم دام میں فروخت کرنا پڑا، اب قیمتوں کے درمیان فرق کو "نقصان" تصور کرکے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدالت میں اس نقصان کا دعوی کرسکتا ہے۔

یا مثلاً ایک رقم میں نے ایک مہینے تک اپنے پاس اس وعدہ کی بنیاد پر روک کر رکھ لی کہ فلاں شخص سے وہ سامان خرید لوں گا۔ سامان کے مالک نے بھی یہ وعدہ کرلیا کہ وہ سامان فروخت کردے گا۔ بعد میں اس نے سامان فروخت کرنے سے انکار کردیا تو اس صورت میں میرا نقصان ہوا، کیونکہ اگر میں یہ رقم کسی "انٹرسٹ بیئر اسکیم" میں لگاتا تو مجھے اتنا نفع ملتا، لیکن چونکہ اس نے وعدہ کرلیا تھا۔ اور اس وعدہ کی وجہ سے میں نے وہ رقم اسکیم میں نہیں لگائی، تو اس کی وجہ سے اس نفع سے محروم ہوگیا۔ میں عدالت میں اس نقصان کا دعوی کرسکتا ہوں۔ اس قسم کے نقصانات کا متوقع نفع اپرچونیٹی کاسٹ کی بنیاد پر حساب (کلکولیٹ) کیا جاتا ہے۔

نقصان کی شرعی تفصیل

شریعت میں اس قسم کے نقصانات کا اعتبار نہیں۔ بلکہ شریعت میں دو چیزوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے۔ ایک چیز ہے "نفع کا نہ ہونا" دوسری چیز ہے "نقصان ہونا" ان دونوں میں فرق ہے، "نقصان" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقعۃً میرے کچھ پیسے خرچ ہوگئے، اور "نفع نہ ہونے" کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اپنے ذہن میں یہ تصور کرلیا تھا کہ اس معاملے میں اتنا نفع ہوگا، لیکن بعد میں اتنا نفع نہیں ہوا، آج کل کے تاجروں کی اصطلاح میں اس نفع نہ ہونے کو بھی "نقصان" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جب کہ شرعاً اس کو "نقصان" نہیں کہا جاسکتا۔

مثلاً ایک چیز آپ نے دس روپے کی خریدی۔ آپ نے اپنے ذہن میں تصور

کرلیا کہ میں اس چیز کو پندرہ روپے کی فروخت کرکے پانچ روپے نفع کماؤں گا۔ اب ایک خریدار آیا، اور اس نے وہ چیز پندرہ روپے کے بجائے ۱۲ روپے میں خرید لی، تو آپ کی نظر میں اور تاجروں کی نظر میں اس کو نقصان سمجھا جائے گا کہ تین روپے کا نقصان ہوگیا، لیکن شرعاً اس کو نقصان نہیں کہا جائے گا، بلکہ شرعاً نقصان اس وقت متصور ہوگا جب آپ اس چیز کو ۹ روپے میں فروخت کردیں۔ لہٰذا آج کل "اپرچونیٹی کاسٹ" (متوقع نفع) کی بنیاد پر حساب کتاب کرکے نقصان کا تعین کرلیا جاتا ہے۔ شریعت میں ایسے نقصان کا کوئی اعتبار نہیں۔ بہرحال، یہ تفصیل "وعدہ" کے بارے میں تھی۔

ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول

"ایکسپورٹ" کے معاملے میں ایک اہم حصہ "ڈاکومنٹ کریڈٹ" کا ہوتا ہے۔ عام قاعدہ تو یہ ہے کہ "آدمی چادر دیکھ کر پاؤں پھیلائے"۔ معاشیات کا بھی یہی اصول ہے، اور شریعت نے بھی ہمیں یہ اصول سکھایا ہے۔ لیکن آج کل عملی طور پر لوگوں نے اس اصول کے برخلاف یہ اصول اپنایا ہوا ہے کہ "آدمی پاؤں پہلے پھیلائے اور چادر بعد میں تلاش کرے" چنانچہ "ایکسپورٹ" کے اندر بھی یہ کیا جاتا ہے کہ آدمی مال بھیجنے کا آرڈر پہلے حاصل کرلیتا ہے۔ جب کہ نہ اس کے پاس مال ہوتا ہے، اور نہ ہی مال خریدنے کے لئے پیسے موجود ہوتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ یہ طریقہ اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ نہیں پھر بھی ہم رائج طریقے کی شرعی حیثیت پر غور کرتے ہیں۔

"ایکسپورٹر" کو مال خریدنے کے لئے پیسے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کسی بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے رجوع کرتا ہے کہ وہ سرمایہ کاری کرنے، اور پیسے فراہم کرے، اور اس پیسے سے "ایکسپورٹر" مال تیار کرکے آرڈر سپلائی کرے، جس کو آج کل "ایکسپورٹ فائیناسنگ" کہا جاتا ہے۔

پوری دنیا میں اس وقت جو نظام رائج ہے۔ اس کے مطابق ہر بینک ہر ادارہ اس کام کے لئے سرمایہ فراہم کردے گا۔ لیکن اس کی بنیاد "انٹرسٹ" (سود) پر ہو گی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان یہ چاہے کہ اس مقصد کے لئے مجھے غیر سودی سرمایہ حاصل ہو جائے تو اس کا طریقہ کار کیا ہو گا؟ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہم ایسی معیشت قائم کرنا چاہیں، جو اسلامی بنیادوں پر قائم ہو تو ایسی معیشت میں "ایکسپورٹ فائینانسنگ" کس طرح ہو سکے گی؟

ایکسپورٹ فائینانسنگ کے طریقے

ایکسپورٹ "فائینانسنگ" کے دو طریقے رائج ہیں:

① پری شپمنٹ فائینانسنگ۔

② پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ

پری شپمنٹ فائینانسنگ اور اُس کا اسلامی طریقہ

"پری شپ منٹ فائینانسنگ" کا طریقہ یہ ہے کہ ایکسپورٹر پہلے آرڈر وصول کرتا ہے، جبکہ اس کے پاس مال سپلائی کرنے کے لئے رقم نہیں ہوتی، آرڈر وصول ہونے کے بعد وہ پہلے رقم کے حصول کی فکر کرتا ہے، اب اگر ایکسپورٹر یہ چاہے کہ وہ غیر سودی طریقے سے کسی بینک یا مالیاتی ادارے سے پیسے حاصل کرے، تو اس کا طریقہ بہت آسان ہے، وہ یہ ہے کہ اس "فائینانسنگ" کو "مشارکہ" کی بنیاد پر عمل میں لایا جائے۔ اس لئے کہ "ایکسپورٹر" کے پاس معیّن طور پر ایک آرڈر موجود ہے، اور آرڈر میں عام طور پر اس سامان کی قیمت بھی متعین ہوتی ہے کہ اس قیمت پر اتنا سامان فراہم کیا جائے گا۔ اور اس قیمت کی بنیاد پر بینک میں "ایل سی" (L.C) کھلی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سامان کے فراہم کرنے پر اتنا نفع ملے

گا۔ اور "کاسٹ" (خرچہ) بھی طے شدہ ہے۔ اس لئے کہ کاسٹ ہی کی بنیاد پر "قیمت" کا تعین کیا جاتا ہے۔ لہٰذا کاسٹ بھی تقریباً متعین ہے، قیمت بھی تقریباً متعین۔ اور اس پر ملنے والا منافع تقریباً متعین ہے۔ اب اگر کوئی بینک یا مالیاتی ادارہ اس خاص معاملہ (ٹرانزکشن) کی حد تک "ایکسپورٹر" کے ساتھ "مشارکہ" کرے، اور ایکسپورٹر سے یہ کہے کہ ہم آپ کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، آپ آرڈر کے مطابق مال تیار کر کے "ایکسپورٹ" کریں۔ اور پھر "امپورٹر" کی طرف سے جو رقم آئے گی۔ اور جو منافع ہوگا، وہ ہم اس تناسب کے ساتھ آپس میں تقسیم کرلیں گے تو اس طرح بہت آسانی سے سود کے بغیر فائینانسنگ حاصل ہوجائے گی۔

البتہ "مشارکہ" کے لئے یہ ضروری ہے کہ کچھ رقم "ایکسپورٹر" بھی لگائے۔ اور باقی رقم بینک یا مالیاتی ادارہ لگائے۔ لیکن اگر "ایکسپورٹر" اپنی طرف سے کوئی رقم نہ لگائے۔ بلکہ ساری رقم بینک یا مالیاتی ادارے کی ہو تو اس صورت میں "مضاربہ" کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ "مضاربہ" کے اندر ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے، اور دوسرے فریق کا کام اور عمل ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ "ایکسپورٹر" بھی اپنا کچھ نہ کچھ سرمایہ ضرور لگاتا ہے، اس لئے اس کو "مشارکہ" ہی کہا جائے گا۔ اور منافع کی شرح بھی باہمی رضامندی سے متعین کی جاسکتی ہے۔ بہرحال، "پری شپمنٹ فائینانسنگ" میں بہت آسانی کے ساتھ "مشارکہ" کیا جاسکتا ہے۔

پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

دوسرا طریقہ "پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ" کا ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ "ایکسپورٹر" آرڈر کا سامان روانہ کرچکا ہے۔ اور اس کے پاس "بل" موجود ہے۔ لیکن اس بل کی رقم آنے میں کچھ مدت باقی ہے۔ لیکن "ایکسپورٹر" کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ بل لے کر بینک کے پاس جاتا ہے۔ اور اس سے

کہتا ہے کہ اس بل کی رقم وقت آنے پر "امپورٹر" سے تم وصول کرلینا، اور مجھے اس بل کی رقم تم ابھی دیدو۔ چنانچہ بینک اس بل میں سے کچھ کٹوتی کرکے باقی رقم "ایکسپورٹر" کو دیدیتا ہے۔ جس کو "بل ڈسکاؤنٹنگ" کہا جاتا ہے۔ مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل ہے تو اب بینک دس فیصد کٹوتی کرکے ۹۰ ہزار روپے "ایکسپورٹر" کو دیدیتا ہے، اور بعد میں "امپورٹر" سے بل کی پوری رقم ایک لاکھ روپے وصول کرلیتا ہے۔ "بل ڈسکاؤنٹنگ" کا یہ طریقہ شریعت کے مطابق نہیں ہے، ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں "سودی" معاملہ پایا جارہا ہے۔

بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ

اس "بل ڈسکاؤنٹنگ" کو اسلامی طریقے پر کرنے کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ جس "ایکسپورٹر" کا پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ" کرنے کا ارادہ ہو۔ وہ شپمنٹ اور سامان بھیجنے سے پہلے بینک کے ساتھ "مشارکہ" کرلے۔ جس کی تفصیل اوپر گذری۔ دوسری صورت یہ ہے کہ "ایکسپورٹر" امپورٹر کو سامان بھیجنے سے پہلے وہ سامان بینک یا کسی مالیاتی ادارے کو "ایل سی" کی قیمت سے کم قیمت پر فروخت کردے۔ اور پھر بینک یا مالیاتی ادارہ "امپورٹر" کو "ایل سی" کی قیمت پر فروخت کردے۔ اور اس طرح دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا۔ وہ بینک کا نفع ہوگا۔ مثلاً "ایل سی" ایک لاکھ روپے کی کھولی ہے۔ تو اب "ایکسپورٹر" بینک کو وہ سامان مثلاً پچانوے ہزار روپے میں فروخت کردے۔ اور بینک "امپورٹر" کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کرے۔ اور پانچ ہزار روپے نفع کے بینک کو حاصل ہوجائیں گے۔

لیکن یہ دوسری صورت اسی وقت ممکن ہے جب کہ ابھی تک "امپورٹر" کے ساتھ "حقیقی بیع" نہیں ہوئی۔ بلکہ ابھی تک "وعدۂ بیع" (ایگریمنٹ ٹو سیل) ہوا ہے۔ لہٰذا اگر "امپورٹر" کے ساتھ "حقیقی بیع" ہوچکی ہے تو پھر یہ صورت اختیار کرنا

ممکن نہیں۔ بہرحال اس طرح سے ایکسپورٹر کو اپنی لگائی ہوئی رقم فوراً وصول ہوجائے گی۔ اور اس کو مدت آنے کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا۔ البتہ بینکوں میں "بل ڈسکاؤنٹ" کرنے کا جو طریقہ اس وقت رائج ہے، وہ شرعی لحاظ سے جائز نہیں۔

بل ڈسکاؤنٹنگ کے سلسلے میں ایک اور تجویز بھی دی گئی ہے۔ وہ تجویز بھی چند شرائط کے ساتھ قابل عمل ہوسکتی ہے۔ لیکن عام طور پر وہ شرائط پوری نہیں ہوتیں۔ اس وجہ سے اس تجویز پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، لیکن اگر کوئی شخص شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اس تجویز پر عمل کرنا چاہے تو اس کا راستہ موجود ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص بینک سے "بل ڈسکاؤنٹ" کرانا چاہتا ہے۔ وہ بینک کے ساتھ دو معاملات (ٹرانزکشن) علیحدہ علیحدہ کرے۔ ایک معاملہ یہ کرے کہ ایکسپورٹر بینک کو امپورٹر سے سامان کی قیمت وصول کرنے کے لئے اپنا ایجنٹ بنائے کہ تم میری طرف سے امپورٹر سے پیسے وصول کرکے مجھے دیدو، اور بینک ایجنٹ بننے اور امپورٹر سے قیمت وصول کرنے پر ایکسپورٹر سے "سروس چارج" وصول کرے۔۔۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ بینک "ایل سی" کی رقم سے کچھ کم رقم کا غیر سودی قرضہ "ایکسپورٹر" کو فراہم کرے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایکسپورٹر جو بل ڈسکاؤنٹ کرانا چاہتا ہے۔ وہ بل ایک لاکھ روپے کا ہے۔ اب ایکسپورٹر بینک سے ایک معاملہ یہ کرے کہ بینک کو اپنا ایجنٹ بنائے۔ اور اس سے کہے کہ تم یہ رقم امپورٹر سے وصول کرکے مجھے فراہم کرو، میں اس پر تمہیں پانچ ہزار روپے "سروس چارج" ادا کروں گا۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ وہ بینک سے پچانوے ہزار روپے کا غیر سودی قرضہ حاصل کرے۔ اور بینک سے یہ کہے کہ جب میرے بل کی رقم تمہیں وصول ہوجائے تو اس میں سے تم پچانوے ہزار روپے کا اپنا قرض وصول کرلینا۔ اور پانچ ہزار روپے سروس چارج کے وصول کرلینا۔ اس طرح یہ معاملہ برابر سرابر ہوجائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اس میں ایک شرط نہایت ضروری

ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ شریعت کے مطابق نہیں رہے گا۔ وہ یہ کہ "سروس چارج" کی جو رقم آپس میں طے کی جائے گی۔ وہ بل کی ادائیگی کی مدت سے منسلک نہیں ہوگی۔ یعنی سروس چارج بل کی میچوریٹی کی پیریڈ سے ریلیٹڈ نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ نہیں ہوسکتا کہ اگر بل کی ادائیگی کی مدت تین ماہ ہے تو سروس چارج چار ہزار روپے ہوگی، اور اگر ادائیگی کی مدت چار ماہ ہے تو "سروس چارج" چھ ہزار روپے ہوگی، گویا کہ بل کی ادائیگی کی مدت میں اضافے سے "سروس چارج" میں اضافہ نہیں کیا جاسکے گا، البتہ ایک لم سم "سروس چارج" مقرر کی جاسکتی ہے۔ اس شرط کے ساتھ اس تجویز پر بھی عمل کرنا شرعاً جائز ہے۔

"ایکسپورٹ فائینانسنگ" کے بارے میں یہ چند وضاحتیں تھیں۔ اب فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ پر غور کرتے ہیں۔

فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ

یہاں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ فارن ایکسچینج کو پہلے سے بک کرانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پہلے کرنسی کی خرید و فروخت کے چند اصول سمجھ لیں، پھر ان اصولوں کی روشنی میں اس مسئلے کا جائزہ لینا آسان ہوگا۔

کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول

پہلا اصول یہ ہے کہ ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ کرنا شرعاً جائز ہے، اور تبادلہ کے وقت باہمی رضامندی سے کرنسی کی جو قیمت چاہیں مقرر کرسکتے ہیں، البتہ جن ملکوں میں اس ملک کی کرنسی کی کوئی قیمت سرکاری طور پر مقرر کردی گئی ہے، اور اس قیمت سے کم و بیش پر کرنسی کو خریدنا اور فروخت کرنا قانوناً منع ہوتا ہے، ایسے ملکوں میں قانون کی خلاف ورزی کی وجہ سے کمی زیادتی پر کرنسی کو تبدیل

کرنا شرعاً بھی منع ہوگا، اس لئے کہ بلاوجہ کسی قانون کی خلاف ورزی شرعاً جائز نہیں ہوتی۔ لیکن اس تبادلے میں سود کا عنصر نہیں پایا جائے گا۔ اور نہ سود کی وجہ سے عدم جواز کا حکم لگے گا۔

مثلاً فرض کریں کہ پاکستان میں ڈالر کی قیمت تیس روپے سرکاری طور پر مقرر کردی گئی ہے۔ اب دو آدمی آپس میں ڈالر کی خرید و فروخت کا معاملہ کریں۔ فروخت کنندہ کہے کہ میں اکتیس روپے کے حساب سے ڈالر فروخت کروں گا۔ تو اس کو سودی معاملہ نہیں کہا جائے گا۔ لیکن چونکہ حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کردی ہے۔ اور قانون کا احترام حتی الامکان ضروری ہے، اس لحاظ سے اس معاملے میں کراہت آجائے گی کہ انہوں نے قانون کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر حکومت نے اوپن مارکیٹ میں کرنسی کے تبادلے کی کمی بیشی کے ساتھ اجازت دیدی ہو تو پھر شرعاً بھی یہ تبادلہ جائز ہوگا جیسا کہ آجکل ہو رہا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب دو کرنسیوں کا باہم تبادلہ کیا جارہا ہو تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ معاملے کے وقت مجلس میں ایک فریق کرنسی پر ضرور قبضہ کرلے۔ چاہے دوسرا فریق اس وقت قبضہ نہ کرے بلکہ بعد میں کرلے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر ایک فریق نے تو نقد ادائیگی کردی ہو۔ دوسرے فریق نے ادائیگی کے لئے مستقبل کی تاریخ مقرر کردی ہو تو اس صورت میں کرنسی کی جو قیمت آپس میں طے کی ہو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہو، مثلاً آج میں نے ایک ہزار روپے پاکستانی دوسرے فریق کو دیدیئے۔ اور اس سے یہ کہا کہ تم ایک ماہ بعد مجھے اتنے ڈالر واپس کردینا۔ اس صورت میں ڈالر کی جو قیمت مقرر کریں تو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ اگر مارکیٹ کی قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کرلیں گے تو اس کے ذریعہ سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ اور بہت آسانی کے ساتھ سود حاصل کیا جاسکے گا ——— مثلاً میں نے اس سے کہا کہ بازار میں ڈالر کی قیمت تو تیس روپے ہے اور تیس روپے کے حساب سے ایک ہزار روپے کے

تقریباً ۴۴ ڈالر بنتے ہیں۔ لیکن میں تم سے ایک ماہ بعد چالیس ڈالر وصول کروں گا، ظاہر ہے کہ یہ معاملہ شرعاً جائز نہیں۔ کیونکہ اس طرح سود حاصل کرنا آسان ہو جائے گا، اور سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

مندرجہ بالا تینوں اصول یا شرائط کا لحاظ اس وقت ضروری ہے جب کرنسی کی حقیقی بیع ہو رہی ہو، لیکن اگر حقیقی بیع نہیں ہو رہی ہے۔ بلکہ "وعدۂ بیع" ہو رہا ہے۔ یعنی دو فریق آپس میں یہ وعدہ کر رہے ہیں کہ مستقبل کی فلاں تاریخ کو ہم دونوں پاکستانی روپے کا ڈالر کے ساتھ تبادلہ کریں گے۔ اور وعدہ کے وقت نہ اس نے کرنسی دی اور نہ اس نے دی۔ تو اس صورت میں مندرجہ بالا اصول اور شرائط اس "وعدۂ بیع" پر لاگو نہیں ہوں گی۔ لہٰذا اس وقت نہ تو یہ ضروری ہے کہ ایک فریق اس وقت مجلس میں نقد ادائیگی کردے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ آپس میں مقرر کردہ قیمت بازاری قیمت سے کم و بیش نہ ہو۔ بلکہ وعدہ کے وقت باہمی رضامندی سے جو قیمت چاہیں طے کرلیں۔ بشرطیکہ وعدۂ بیع ہو۔ حقیقی بیع نہ ہو۔ لیکن حقیقی بیع کے وقت جبکہ ایک طرف سے ادائیگی اسی وقت ہو رہی ہو، اور دوسری طرف سے ادھار ہو تو اس صورت میں بازاری قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا۔

لہٰذا اگر میں کسی دوسرے فریق کے ساتھ یہ معاملہ کروں کہ فلاں تاریخ پر میں تم سے اتنے ڈالر اتنے روپے میں خریدوں گا۔ تو اس وقت باہمی رضامندی سے ہم جو ریٹ بھی مقرر کرلیں تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ وعدۂ بیع ہے۔ حقیقی بیع نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات ذہن میں رہے کہ کوئی بھی پارٹی محض وعدہ کی بنیاد پر کوئی "فیس" چارج نہیں کرسکتی، مثلاً کوئی فریق یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے چونکہ آپ سے یہ وعدہ کیا ہے کہ فلاں تاریخ کو اس ریٹ پر اتنے ڈالر فراہم کروں گا، لہٰذا اپنے اس وعدہ پر اتنی فیس تم سے وصول کروں گا، چاہے تاریخ آنے پر آپ مجھ سے ڈالر خریدیں یا نہ خریدیں۔ یہ فیس وصول کرنا شرعاً درست نہیں۔ البتہ

ڈالر کا جو ریٹ چاہیں مقرر کر سکتے ہیں۔

بہرحال، کرنسی کی خرید و فروخت کے بارے میں یہ چند اصول ہیں جو میں نے ذکر کر دیئے۔

فارن ایکسچینج کی بکنگ کی فیس

اب اصل موضوع کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ "فارن ایکسچینج" کی بکنگ مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ کرتا ہے، وہ بکنگ کرنے کی فیس الگ سے وصول کرتا ہے۔ اگر بکنگ کی فیس علیحدہ سے وصول کرتا ہے تب تو یہ معاملہ شرعی اعتبار سے جائز نہیں۔ لیکن اگر بینک بکنگ کی کوئی فیس علیحدہ سے وصول نہ کرے، البتہ ڈالر کا ریٹ آپس کی باہمی رضامندی سے جو چاہے مقرر کرے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ ریٹ بازار کے ریٹ کے مطابق ہو، تو یہ بکنگ وعدہ کی صورت میں جائز ہو سکتی ہے، بشرطیکہ اس معاملے میں کوئی اور فاسد شرط نہ لگائی گئی ہو۔

ایک سوال یہ ہے کہ اس وقت پاکستان میں بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ پر فیس وصول کرتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں مجھے متضاد اطلاعات ملی ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وصول کرتے ہیں۔ جب کہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ کوئی فیس نہیں لیتے، مجھے اس کے بارے میں کوئی حتمی ثبوت نہیں مل سکا، البتہ اس کے بارے میں شرعی حکم میں نے بتا دیا کہ اگر فیس ہے تو یہ بکنگ درست نہیں، اور اگر فیس نہیں ہے تو یہ بکنگ شرعاً جائز ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ بکنگ کرانے کی مقررہ تاریخ پر اگر فارن کرنسی وصول نہیں کی گئی تو اس وقت بینک کیا معاملہ کرتا ہے؟ مثلاً اگر بالفرض میں نے تین دن بعد کی تاریخ کے لئے فارن ایکسچینج بک کرایا، لیکن تاریخ آنے پر میں نے بینک سے وہ فارن ایکسچینج وصول نہیں کیا تو کیا اس صورت میں میرے اوپر بینک کی طرف سے

کوئی ھرجانہ لازم ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں بھی میں کوئی حتمی بات نہیں کہہ سکتا، اس لئے کہ مجھے اس کے بارے میں متضاد اطلاعات ملی ہیں۔

چنانچہ ایک صاحب نے وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ آج کل اسٹیٹ بینک آف پاکستان مختلف میعاد کے لئے فارن ایکسچینج کی فارورڈ بکنگ کے لئے مختلف میعاد پر مختلف ریٹ مقرر کرتا ہے اور پھر اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے مقرر کردہ ریٹ پر دوسرے تمام بینک "ایگریمنٹ ٹو سیل" بھی کرتے ہیں۔ اور حقیقی بیع بھی کرتے ہیں۔ اور مختلف پیریڈ کے ساتھ مختلف ریٹ کا تعین بھی کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص بینک میں جاکر یہ کہتا ہے کہ میں تین مہینے کے لئے فارن ایکسچینج کی بکنگ کرانا چاہتا ہوں، چنانچہ اسٹیٹ بینک کے دیئے ہوئے ریٹ پر وہ بینک بک کرلے گا، اب اگر وہ شخص بعد میں کسی وقت بینک سے جاکر کہے کہ میں اپنی بکنگ کینسل کرنا چاہتا ہوں، تو اب بینک یہ دیکھتا ہے کہ آج کا ریٹ کیا ہے؟ اس ریٹ کو سامنے رکھتے ہوئے وہ یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے میں بینک کا فائدہ ہے یا نقصان ہے؟ اگر بینک کا فائدہ محسوس ہوتا ہے تو بینک خاموشی سے بکنگ کینسل کردیتا ہے۔ لیکن اگر بینک یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہے۔ اور پارٹی کا فائدہ ہے۔ تو بینک اس سے یہ کہتا ہے کہ آپ کی بکنگ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا اتنا نقصان ہورہا ہے۔ لہٰذا اتنے پیسے آپ ادا کریں۔ البتہ بکنگ کے وقت کوئی فیس وغیرہ نہیں لی جاتی ہے۔ اور یہ بکنگ محض ایک "وعدۂ بیع" ہوتا ہے۔

بہرحال، برآمدات کے بارے میں جو ضروری احکام تھے وہ میں نے عرض کردیئے، اللہ تعالیٰ ہمیں ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین

سوال وجواب

بیان کے بعد مختلف حضرات کی طرف سے مختلف سوالات کئے گئے، حضرت مولانا مدظلہم نے ان سوالات کے تسلی بخش جوابات دیے۔ جو یہاں پیش کئے جارہے ہیں۔(ادارہ)

وعدۂ بیع ایک سے، بیع دوسرے سے

سوال (۱): آپ نے جیسے عرض کیا کہ اگر "پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ" کو اسلامی طریقے پر کرنا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب "ایکسپورٹر" کو آرڈر وصول ہو تو وہ "امپورٹر" کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کرلے، اس کے بعد "ایکسپورٹر" بینک یا مالیاتی ادارے کو ایل سی کی قیمت سے کم قیمت پر وہ سامان فروخت کردے، اور پھر بینک یا وہ مالیاتی ادارہ براہ راست "امپورٹر" کو ایل سی کی قیمت پر فروخت کردے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ بات شریعت کے خلاف نہیں ہوگی کہ ایک طرف "ایکسپورٹر" امپورٹر کے ساتھ ایگریمنٹ ٹو سیل" کررہا ہے، اور دوسری طرف وہی سامان بینک کو فروخت کررہا ہے؟

جواب: میں نے عرض کیا تھا کہ "امپورٹر" سے ابھی تک حقیقی بیع نہیں ہوئی، بلکہ ابھی "وعدۂ بیع" ہوا ہے، اور "ایکسپورٹر" کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بینک کے پاس جاکر یہ کہتا ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ سامان میں "امپورٹر" کو فروخت کروں۔ آپ فروخت کردیں۔ اور مجھ سے یہ سامان خرید

لیں۔ تو چونکہ "امپورٹر" کے ساتھ حقیقی بیع تو ہوئی نہیں ہے۔ بلکہ وعدۂ بیع ہوا ہے۔ اور "امپورٹر" کو تو سامان درکار ہے۔ اس سامان کو فراہم کرنے والا چاہے کوئی بھی ہو۔ لہٰذا "ایکسپورٹر" اپنے "ایگریمنٹ ٹو سیل" کو بینک کی طرف منتقل کردیتا ہے، اور اس میں "امپورٹر" کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بینک "امپورٹر" سے کہے کہ سابقہ ایگریمنٹ ٹو سیل ختم ہوچکا، اور اب میرے ساتھ ایک نیا ایگریمنٹ کرو، پھر بینک اس ایگریمنٹ کے مطابق مال روانہ کردے تو یہ بھی جائز ہے۔

ربیٹ کا مستحق کون ہوگا

سوال (۴): اگر "ایکسپورٹر" کو باہر سے مال بھیجنے کا ایک آرڈر موصول ہوا۔ اس نے وہ آرڈر بینک کی طرف ٹرانسفر کردیا کہ یہ مال تم "امپورٹر" کو فروخت کردو (جس کی تفصیل سوال نمبر۱ میں گزرچکی) لیکن عام طور پر بینک چونکہ بذات خود معاملات کو ڈیل نہیں کرتا۔ بلکہ وہ ایجنٹوں کے ذریعہ کام کراتا ہے۔ چنانچہ بینک اسی "ایکسپورٹر" ہی کو اپنا ایجنٹ بنادیتا ہے کہ اچھا تم ہماری طرف سے "امپورٹر" کو مال روانہ کردو، چنانچہ "ایکسپورٹر" بینک کی طرف سے مال روانہ کردے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے ملنے والے رعایتوں (ربیٹ) کا حق دار کون ہوگا؟ بینک یا ایکسپورٹر؟

جواب: دو چیزیں الگ الگ ہیں: ایک ہے آرڈر کو بینک کی طرف منتقل کرنا۔ دوسرے ہے بینک کو وہ سامان فروخت کرنا۔ جہاں تک آرڈر منتقل کرنے کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ "ایکسپورٹر" وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے۔ اور پھر بینک وہ سامان اپنے طور پر "امپورٹر" کو فروخت کرے، تو

اس صورت میں چونکہ بینک "سیلر" ہے۔ اس لئے اس سیل کی تمام ذمہ داریاں بینک پر عائد ہوں گی۔ اگر کوئی وارنٹی ہوگی تو وہ بینک کے خلاف ہوگی۔

جہاں تک حکومت کی طرف سے ملنے والے ریبیٹ کا تعلق ہے تو اس میں حکومت کو اختیار ہے اگر چاہے تو یہ ریبیٹ جو بطور انعام کے دیا جارہا ہے اس شخص کو دیدے جس نے باہر سے آرڈر حاصل کیا اور جس نے مال تیار کیا۔ لیکن کسی مجبوری کی وجہ سے وہ اس مال کو نہیں بھیج سکا۔ بلکہ بینک کو فروخت کردیا۔ اور بینک نے وہ مال آگے "امپورٹر" کو سپلائی کردیا۔ اور اگر چاہے تو حکومت یہ ریبیٹ بینک کو دیدے۔ کیونکہ اس وقت مال سپلائی کرنے والا حقیقت میں بینک ہی ہے۔ وہ شخص صرف بینک کا ایجنٹ ہے۔

کیا امپورٹر کی رضامندی ضروری ہے

سوال (۳): اگر "ایکسپورٹر" وہ آرڈر بینک کی طرف منتقل کردے گا تو کیا اس صورت میں "امپورٹر" کی رضامندی ضروری نہیں ہوگی؟

جواب: بے شک اس کی رضامندی ضروری ہے۔ لہٰذا اگر "امپورٹر" اس منتقلی پر آمادہ نہ ہو تو "ایکسپورٹر" اپنے "ایگریمنٹ" کو ختم کردے اور بینک پھر امپورٹر سے ایک مستقل معاملہ طے کرکے اس کو مال روانہ کرے۔

کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کرسکتا ہے؟

سوال (۴): اگر "ایکسپورٹر" مال سپلائی کرنے کے لئے بینک سے سودی قرض لے کر آئے۔ اور دکاندار سے آکر اس رقم سے مال خریدے تو کیا دکاندار اس کو اپنا

مال فروخت کرسکتے ہیں۔ جب کہ دکاندار کو معلوم ہے کہ یہ شخص بینک سے سودی قرض لے کر مال خرید کر ایکسپورٹ کر رہا ہے؟

جواب: اگر ایک شخص بینک سے سودی قرضہ لے کر آیا ہے، اور دکاندار کو اس کا علم بھی ہے تو اس صورت میں اس کے ہاتھ سامان فروخت کرنے میں شرعاً کوئی گناہ نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے سودی قرضہ لیا تو اس نے حقیقت میں بہت سنگین گناہ کیا، اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کا کام کیا۔ لیکن جو پیسے بطور قرض اس کے پاس آئے ہیں۔ اب اگر ان پیسوں سے وہ کوئی چیز خریدتا ہے تو فروخت کرنے والے پر اس کے سودی قرض لینے کے گناہ کا اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ وہ اس کو سامان فروخت کر سکتا ہے۔

کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟

سوال (۵): کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: صرف "ڈاکومنٹس" (کاغذات) کو فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں۔ البتہ جس سامان کے وہ کاغذات ہوں۔ اس سامان کو اس طرح فروخت کرنا کہ اس کا رسک اور اس کا ضمان بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے تو یہ صورت شرعاً جائز ہوگی۔ صرف کاغذات کی منتقلی کی شرعاً کوئی حیثیت نہیں۔

کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟

سوال (۶): بینکوں کو ٹریڈنگ یا خرید و فروخت کی براہ راست اجازت نہیں ہے، بلکہ وہ صرف فائینانسنگ کرسکتے ہیں تو پھر آپ نے جو طریقہ اوپر بیان کیا کہ "ایکسپورٹر وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے۔ اور پھر بینک "امپورٹر" کو فروخت

کرے۔ تو بینک یہ سامان کس طرح فروخت کر سکتا ہے؟

جواب: ہمارے موجودہ قانون میں یہ تضاد موجود ہے۔ ایک طرف تو قانون یہ کہتا ہے کہ بینک تجارت (ٹریڈنگ) نہیں کریں گے۔ دوسری طرف اسٹیٹ بینک کی طرف سے عام بینکوں کو جو "موڈ آف فائینانسنگ" کی اجازت دی گئی ہے، اس میں ٹریڈ ریلیٹڈ موڈس کا قانون موجود ہے

اس میں صاف طور پر "ٹریڈ" (تجارت) کا لفظ موجود ہے۔ چنانچہ "مرابحہ" "ٹریڈ ریلیٹڈ" ہے۔ اسی طرح "مارک اپ" اصلاً ٹریڈ ریلیٹڈ ہے۔ لہٰذا ایک طرف تو یہ کہا جارہا ہے کہ "ٹریڈ ریلیٹڈ موڈس" کی اجازت ہے، اور دوسری طرف یہ کہا جارہا ہے کہ "بینک ٹریڈنگ" نہیں کریں گے۔ چنانچہ یہ تضاد موجود ہے۔ لہٰذا یہ معاملہ کورٹ تک پہنچایا جائے، پھر کورٹ یہ فیصلہ کرے یہ تضاد کس طرح دور ہو سکتا ہے۔ البتہ میری رائے یہ ہے کہ بینکوں کو ٹریڈنگ کی اجازت ہونی چاہئے، تاکہ وہ سودی معاملات کو آہستہ آہستہ کم کر سکیں۔

کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟

سوال (۷): عام طور پر جو دوسرے ممالک میں خریدار ہوتے ہیں، ان کے ایجنٹ یہاں ہوتے ہیں۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مال کی نگرانی کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مال تیاری کے کس مرحلے میں ہے۔ اور جب مال تیار ہو جاتا ہے تو یہ ایجنٹ ایک I.C (سرٹیفکیٹ) جاری کر دیتے ہیں کہ اب یہ مال بالکل درست ہے، آپ اس کو ایکسپورٹ کر دیں۔ چنانچہ ایکسپورٹر مال روانہ کر دیتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے "رسک" امپورٹر کی طرف منتقل

ہو جائے گا یا نہیں؟

جواب: اگر اس ایجنٹ کو ڈلیوری لینے کا بھی اختیار ہوتا ہے تب تو اس وقت رسک منتقل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ ایجنٹ صرف مال کو چیک کرتا ہے۔ مال پر نہ تو قبضہ کرتا ہے، نہ مال خود روانہ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے رسک منتقل نہیں ہوگا۔

ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟

سوال (۸): ایکسپورٹ کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ خریدار بائع سے یہ کہتا ہے کہ تم پہلے مال کا انشورنس کرانا۔ پھر روانہ کرنا۔ اور انشورنس کرانا شرعی اعتبار سے جائز نہیں ہے۔ تو اب کس طرح ہم مال انشورنس کے بغیر روانہ کریں؟

جواب: "انشورنس" کا مسئلہ یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک میں انشورنس کی جتنی اسکیمیں رائج ہیں۔ ان سب میں سود اور قمار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہٰذا جب تک کوئی ایسی انشورنس کمپنی قائم نہیں ہوتی جو ان ناجائز معاملات سے پاک ہو، اس وقت تک انشورنس کرنا اور کرانا شرعاً جائز نہیں۔ یہ عجیب مفروضہ لوگوں نے ذہنوں میں بٹھالیا ہے کہ انشورنس کے بغیر تجارت نہیں ہو سکتی۔ اور کوئی کام نہیں ہو سکتا، حالانکہ یہ بات درست نہیں۔ جہاں تک "ایکسپورٹ" کا تعلق ہے تو اگر معاملہ ایف او بی یا سی اینڈ ایف کا ہے تو یہ معاملہ بہت آسان ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں "انشورنس کرانا ایکسپورٹر کی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ بلکہ مال کو شپنگ کمپنی کے حوالے کرنے کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور "انشورنس" کرانا "امپورٹر" کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن اگر سی آئی ایف کا معاملہ ہے، جس میں "انشورنس کرانا" ایکسپورٹر کی ذمہ داری ہوتی ہے، تو اس صورت میں

"ایکسپورٹر" کو انشورنس بھی کرانا پڑتا ہے۔ لہٰذا جو مسلمان تاجر ایکسپورٹ کریں، ان کو چاہئے کہ وہ سی آئی ایف کا معاملہ نہ کریں، بلکہ یا تو ایف او بی کا معاملہ کریں۔ یا سی اینڈ ایف کا معاملہ کریں۔ تاکہ انشورنس کرانے کی ذمہ داری ان کی نہ رہے۔

مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم

سوال (۹): آپ نے جیسے عرض کیا کہ "ایکسپورٹر" جب "امپورٹر" سے معاملہ کرے تو اس وقت "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرے۔ حقیقی سیل نہ کرے، پھر جس وقت امپورٹر کو مال روانہ کرے گا اس وقت حقیقی سیل ہو جائے گی۔ لیکن آج کل عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت ہی حقیقی سیل کرلی جاتی ہے، جب کہ مال کا سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا، نہ مال ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے، کیا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ اگر مال آپ کے پاس موجود نہیں ہے۔ بلکہ یا تو تیار کرنا ہے، یا تیار کرانا ہے، یا خریدنا ہے تو اس صورت میں حقیقی سیل کرنا تو صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس وقت "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرنا چاہئے۔ لیکن جہاں اس بات کا تعلق ہے کہ خریدار کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ میں کنفرم معاملہ کر رہا ہوں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کی طرف سے "بیع کا وعدہ" کنفرم ہے۔

"کوٹہ" کی خرید و فروخت کا حکم

سوال (۱۰): حکومت کی طرف سے "ایکسپورٹ" کرنے کا ایک کوٹہ کمپنیوں کے لئے مقرر ہے۔ کہ فلاں کمپنی اتنی مقدار میں مال ایکسپورٹ کر سکتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک شخص مال ایکسپورٹ کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے پاس کوٹہ

(حکومت کی طرف سے اجازت نامہ) نہیں ہے۔ اب دوسری کمپنی سے کوٹہ خرید کر مال روانہ کرتا ہے۔ تو کیا کوٹہ خریدنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: کوٹہ ایک قانونی حق ہے۔ اگر حکومت کی طرف سے اس کی خرید و فروخت پر کوئی پابندی نہ ہو تو شرعاً بھی اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہر "حق" کے خرید و فروخت کی شرعاً اجازت ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ بعض حقوق کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے۔ اور بعض کی جائز نہیں۔ تفصیل کے لئے میرا ایک مقالہ "حقوق کی خرید و فروخت" ہے اس کا مطالعہ فرمالیں۔ (یہ مقالہ "فقہی مقالات" جلد اول میں شائع ہوچکا ہے)

تصویر والے گارمنٹ کی سپلائی کا حکم

سوال (۱۱): بعض اوقات باہر ملکوں سے "گارمنٹ" کا آرڈر آتا ہے کہ فلاں قسم کی شرٹ پر فلاں تصویر تیار کر کے ہمیں سپلائی کریں، جب کہ وہ تصویریں عریانیت کے دائرے میں آتی ہیں۔ کیا ایسا آرڈر وصول کرنا۔ اور ایسا مال تیار کر کے سپلائی کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: ایسا آرڈر سپلائی کرنا شرعاً جائز نہیں۔

انگریزوں کے ملبوسات کی سپلائی کا حکم

سوال (۱۲): بعض اوقات لیڈیز شرٹ، بلاؤز، لیڈیز نیکر، جینز وغیرہ کے آرڈر آتے ہیں جو عام طور پر انگریزوں کا ہی پہناوا اور ان کا لباس ہوتا ہے، کیا اس آرڈر کو پورا کرسکتے ہیں؟

جواب: اس میں ایک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا لباس ایسا ہے جس کا جائز

استعمال بھی ہو سکتا ہے، اور ناجائز استعمال بھی ہو سکتا ہے تو ایسے لباس اور ایسی چیز کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے۔ اب اگر کوئی اس کو خرید کر اس کا ناجائز استعمال کرتا ہے تو یہ اس کا گناہ اس خریدار پر ہوگا۔ فروخت کنندہ اس کے گناہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کوئی چیز ایسی ہے کہ اس کا جائز استعمال ہو ہی نہیں سکتا تو ایسی چیز کی خرید و فروخت بھی ناجائز ہے۔

مجبوری کی وجہ سے وعدۂ بیع پورا نہ کرسکنے کا حکم

سوال (۱۴۳): اگر ایک شخص نے کاٹن سپلائی کرنے کے لئے ایگریمنٹ ٹو سیل کرلیا۔ لیکن اسی سال کاٹن کی فصل خراب ہوگئی جس کی وجہ سے "ایکسپورٹر" وہ کاٹن سپلائی نہیں کرسکا۔ اس کا شرعی حکم کیا ہے؟

جواب: چونکہ حقیقی سیل نہیں ہوئی تھی۔ بلکہ ایگریمنٹ ٹو سیل ہوئی تھی۔ اور اب وقت آنے پر ایک آفت سماوی کی وجہ سے وہ اس وعدہ کو پورا نہیں کرسکتا ہے۔ اب وہ "امپورٹر" کو اطلاع کردے کہ اس مجبوری کی وجہ سے وہ وعدہ کو پورا نہیں کرسکتا، لہٰذا یہ وعدۂ بیع ختم کردیا جائے۔ اور اس صورت میں شرعاً ایکسپورٹر گناہ گار بھی نہیں ہوگا۔

اگر ایکسپورٹر اپنا وعدۂ بیع پورا نہ کرے تو

سوال (۱۴۴): اگر "ایکسپورٹر" نے ۱۵ ہزار کاٹن کی بیل سپلائی کرنے کا وعدہ کرلیا، اور قیمت بھی طے ہوگئی، پھر اس نے کاٹن سپلائی کرنا شروع کی۔ حتی کہ دس ہزار بیلیں سپلائی کردیں۔ اس کے بعد کاٹن کی قیمت میں بہت زیادہ اضافہ ہوگیا، اب ایکسپورٹر نے سوچا کہ اگر میں نے پرانے ریٹ پر مال سپلائی کردیا تو قیمت بڑھنے کی وجہ سے جو منافع ملنا چاہئے وہ نہیں ملے گا۔ چنانچہ اس نے پانچ ہزار بیلیں روک

لیں۔ اور امپورٹر کو سپلائی نہیں کیں۔ اور اسی زمانے میں حکومت نے "کاٹن ایکسپورٹ" پر پابندی لگادی۔ چنانچہ ایکسپورٹر نے اس پابندی کا عذر کر کے امپورٹر سے یہ کہدیا کہ میں اس پابندی کی وجہ سے مزید پانچ ہزار بیلیں نہیں بھیج سکتا، پھر اس نے یہ پانچ ہزار بیلیں عام بازار میں فروخت کر کے بہت بڑا نفع حاصل کرلیا، اگر وہ ایکسپورٹ کرتا تو اتنا منافع اس کو نہ ملتا۔ اب سوال یہ ہے کہ "ایکسپورٹ" کا یہ عمل شرعاً درست ہے؟

جواب: اگر ایکسپورٹر پابندی لگنے سے پہلے وہ کاٹن سپلائی کر سکتا تھا، لیکن قیمت بڑھنے کی وجہ سے اس نے وہ مال اپنے پاس جان بوجھ کر روک لیا، سپلائی نہیں کیا تو اس صورت میں معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اس وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا۔

اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو تو

سوال (۱۵): آپ نے فرمایا کہ "ڈاکو منٹس کی ڈسکاؤنٹنگ" شرعاً کسی بھی صورت میں جائز نہیں۔ لہٰذا ایکسپورٹ کرنے کے لئے بینک یا مالیاتی ادارے سے مشارکہ کیا جائے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ کوئی بھی بینک یا مالیاتی ادارہ مشارکہ اور مضاربہ کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ کیونکہ بینک ہم پر اعتماد نہیں کرتا، اور اعتماد نہ کرنے کی وجہ سے وہ یہ معاملات کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔

جواب: چونکہ "ایکسپورٹ" کا ٹرانزکشن (معاملہ) صاف ہوتا ہے۔ اس میں سامان متعین، قیمت متعین، منافع بھی تقریباً متعین ہوتا ہے۔ لہٰذا مشارکہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ نیت خراب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایکسپورٹر کی طرف سے بینکوں پر کوئی دباؤ اور پریشر ہو کہ ہم بینکوں سے مشارکہ کے علاوہ کسی اور طریقے سے معاملہ نہیں کریں گے تو بینک اور مالیاتی ادارے خود بخود اس کام کے لئے تیار ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قل اعوذ برب الفلق
من شر ما خلق
ومن شر غاسق اذا وقب
ومن شر النفثت في العقد
ومن شر حاسد اذا حسد

غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۳) غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ

یہ مقالہ ابتداءً حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے بعض حضرات کی شدید خواہش پر انگریزی زبان میں تحریر فرمایا۔ اور پھر ضرورت کے پیش نظر اس کو اردو میں بھی منتقل فرما دیا۔

غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ کا حکم
اور ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سوال

امریکہ میں بہت سے مقامات پر جمعہ سے پہلے خطبہ انگریزی زبان میں دیا جاتا ہے۔ عام طور سے علماء دیوبند عربی کے سوا کسی اور زبان میں خطبہ جمعہ کو جائز نہیں سمجھتے، مگر یہاں متعدد عرب حضرات نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہوا ہے۔ اور جب ان سے بات کی جاتی ہے تو بعض مرتبہ ان کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر حنفی مذہب میں خطبہ جمعہ غیر عربی میں دینا جائز نہیں تو بعض دوسرے مذاہب میں جائز ہے۔ لہٰذا آپ سے پہلا سوال تو یہ ہے کہ کیا ائمہ اربعہ میں سے کوئی اس بات کا قائل ہے کہ عربی کے سوا کسی مقامی زبان میں خطبہ دینا جائز ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ امریکہ میں بعض مقامات ایسے ہیں جہاں کوئی ایسی مسجد نہیں ملتی جہاں عربی میں خطبہ ہوتا ہو، لہٰذا جمعہ پڑھنے کے لئے اسی مسجد میں جانا پڑتا ہے جہاں خطبہ انگریزی میں دیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی مسجد میں جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اور انگریزی خطبے کے بعد جمعہ درست ہوجاتا ہے یا نہیں؟

یہ سوال اس وجہ سے بھی پیدا ہوا کہ ہمارے جن بزرگوں نے اس موضوع پر رسالے یا فتاویٰ لکھے ہیں انہوں نے یہی کہا ہے کہ جس طرح امام ابو حنیفہؒ نے غیر

عربی زبان میں قراءت کے جواز سے رجوع فرمالیا تھا، اسی طرح غیر عربی خطبے کے جواز سے بھی رجوع کرلیا تھا۔ (ملاحظہ ہو امداد الاحکام: صفحہ ۱۱۷ جلد۱۔ جواہر الفقہ: صفحہ ۳۵۲ جلد۱۔ اور احسن الفتاویٰ صفحہ ۱۵۲ و ۱۵۳)

اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق (جو جمہور کے قول کے موافق ہے) غیر عربی زبان میں قراءت کرنے سے نماز ہی نہیں ہوتی، تو کیا اسی طرح غیر عربی زبان میں خطبہ دینے سے خطبہ بھی معتبر نہیں ہوگا؟ اور جب خطبہ درست نہ ہوا تو جمعہ کی نماز بھی درست نہ ہونی چاہئے، کیونکہ جمعہ بغیر خطبے کے جائز نہیں۔ اس مسئلے کی مکمل تحقیق مطلوب ہے۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

الجواب

الحمدلله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى۔ اما بعد!

یہ کہنا غلط ہے کہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ غیر عربی میں خطبہ کے جواز کے قائل ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ دوسرے ائمہ کا مذہب اس معاملے میں اور زیادہ سخت ہے، جہاں تک مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا تعلق ہے وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں جمعہ کا خطبہ جائز نہیں، اور اگر عربی زبان میں خطبہ پر قدرت ہوتے ہوئے غیر عربی زبان میں خطبہ دیا گیا تو وہ صحیح نہیں ہوگا، نہ جمعہ صحیح ہوگا، بلکہ مالکیہ کا کہنا تو یہ ہے کہ اگر مجمع میں کوئی بھی شخص عربی خطبہ پر قادر نہ ہو تو جمعہ ساقط ہوجائے گا، اس کی بجائے ظہر پڑھنی ہوگی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں یہ گنجائش ہے کہ اگر مجمع میں کوئی بھی شخص عربی میں خطبہ دینے پر قادر نہ ہو، اور نہ اتنا وقت ہو کہ کوئی عربی خطبہ سیکھ سکے، تو ایسی صورت میں دوسری زبان کا خطبہ جائز اور معتبر ہوگا، اور اس کے بعد جمعہ کی نماز بھی درست ہوجائے گی۔

ان تینوں مذاہب کی کتابوں سے مندرجہ ذیل اقتباسات یہ بات ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔

مالکی مذہب:

علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿قوله وكونها عربية) اى ولو كان الجماعة عجما لا يعرفون العربية، فلو كان ليس فيهم من يحسن الاتيان بالخطبة عربية لم يلزمهم جمعة﴾ (حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر:۱/۳۷۸)

"اور خطبہ کا عربی زبان میں ہونا بھی شرط ہے، خواہ مجمع ایسے عجمی لوگوں کا ہو جو عربی نہیں جانتے، چنانچہ اگر ان میں کوئی بھی شخص ایسا نہ ہو جو عربی زبان میں خطبہ دے سکے، تو ان پر جمعہ ہی واجب نہ ہوگا"۔

علامہ علیش مالکی تحریر فرماتے ہیں:

﴿وبخطبتين قبل الصلاة . . . وكونهما عربيتين والجهر بهما ولو كان الجماعة عجما لا يعرفون اللغة العربية اوصما فان لم يوجد فيهم من يحسنهما عربيتين فلا تجب الجمعة عليهم ولو كانوا كلهم بكما فلا تجب عليهم الجمعة، فالقدرة على الخطبتين من شروط وجوب الجمعة﴾

(شرح منح الجلیل علی مختصر العلامۃ خلیل:۱/۲۶۰)

"اور نماز سے پہلے دو خطبے بھی جمعہ کی صحت کے لئے شرط ہیں، اور دونوں کا عربی زبان میں ہونا، اور ان کا بلند آواز سے ادا کرنا بھی واجب ہے، خواہ مجمع عجمیوں پر مشتمل ہو جو عربی نہ جانتے ہوں، یا بہرے افراد پر مشتمل ہو، چنانچہ اگر مجمع میں کوئی شخص

ایسا نہ ہو جو دونوں خطبے عربی میں دے سکے تو ایسے لوگوں پر جمعہ واجب ہی نہیں، اسی طرح اگر سب کے سب گونگے ہوں تب بھی جمعہ واجب نہیں، لہٰذا دو خطبوں پر قدرت ہونا، جمعہ واجب ہونے کی شرائط میں سے ہے"۔

یہی تفصیل تقریباً تمام مالکی کتابوں میں موجود ہے۔ (ملاحظہ ہو: جواھر الاکلیل للحطاب:۱/۹۵۔ والخرشی علی مختصر خلیل:۲/۲۸۔ وشرح الزرقانی علی مختصر خلیل:۲/۵۶۔ والفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابن ابی زید القیروانی:۱/۲۶۷)

ان تمام عبارتوں سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک خطبہ کا ہر حال میں عربی میں ہونا ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر عربی پر قدرت نہ ہو، تب بھی غیر عربی میں خطبہ دینا جائز نہیں، بلکہ جمعہ کی بجائے ظہر کی نماز پڑھی جائے گی۔

شافعی مسلک:

علامہ رملی شافعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

﴿(ویشترط کونها) ای الخطبة (عربیة) لاتباع السلف والخلف، ولانها ذکر مفروض فاشترط فیه ذلک کتکبیرة الاحرام﴾

(نہایۃ المحتاج الی شرح المنھاج: ۲/۳۰۴)

"اور خطبہ کا عربی زبان میں ہونا شرط ہے، سلف و خلف کی اتباع کی وجہ سے، اور اس لئے کہ یہ فرض ذکر ہے، لہٰذا اس میں عربیت شرط ہے، جیسے نماز کی تکبیر تحریمہ کے لئے عربی زبان میں ہونا ضروری ہے"۔

اور علامہ شروانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿(ویشترط کونها) ای الارکان دون ما عداها

(عربية) للاتباع۔ نعم، ان لم يكن فيهم من يحسنها ولم يكن تعلمها قبل ضيق الوقت خطب منهم واحد بلسانهم، وان امكن تعلمها وجب على كل منهم، فان مضت مدة امكان تعلم واحد منهم، ولم يتعلموا عصوا كلهم، ولا جمعة لهم بل يصلون الظهر﴾

(حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج بشرح المنھاج: ۴۵/۲)

"اور خطبہ کے ارکان کا عربی زبان میں ہونا شرط ہے تاکہ سلف کی اتباع ہو، ہاں اگر مجمع میں کوئی شخص عربی میں ٹھیک ٹھیک خطبہ نہ دے سکتا ہو، اور وقت کے تنگ ہونے سے پہلے عربی خطبہ سیکھنا بھی ممکن نہ ہو تو مجمع کا کوئی شخص اپنی زبان میں خطبہ دے سکتا ہے، اور اگر سیکھنا ممکن ہو تو سب پر سیکھنا واجب ہے، یہاں تک کہ اگر اتنی مدت گذر گئی جس میں کوئی ایک آدمی خطبہ سیکھ سکتا اور کسی نے نہ سیکھا تو سب گنہگار ہوئے، اور ان کا جمعہ صحیح نہیں ہوگا، بلکہ وہ ظہر پڑھیں گے"۔

یہی تفصیل شافعیہ کی دوسری کتابوں میں بھی موجود ہے۔ (ملاحظہ ہو: زاد المحتاج بشرح المنھاج: ۳۲۷/۱۔ و ۳۱۸۔ واعانۃ الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین: ۶۸/۲، ۶۹۔ والغایۃ القصوی فی درایۃ الفتوی: ۳۴۰/۱)

حنبلی مسلک:

علامہ بھوتی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿(ولا تصح الخطبة بغير العربية مع القدرة) عليها بالعربية (كقراءة) فانها لا تجزى بغير العربية وتقدم (وتصح) الخطبة بغير العربية

(مع العجز) عنها بالعربية، لان المقصود بها الوعظ والتذكير، وحمد الله والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم، بخلاف لفظ القران فانه دليل النبوة وعلامة الرسالة ولا يحصل بالعجمية (غير القراة) فلا تجزی بغير العربية لما تقدم (فان عجز عنها) ای عن القراة (وجب بدلها ذكر) قياسا على الصلاة»

(کشف القناع عن متن الاقناع: ۲/۳۶، ۳۷)

"اور عربی زبان پر قدرت کے باوجود کسی اور زبان میں خطبہ دینا صحیح نہیں، جیسا کہ نماز میں قراءت کسی اور زبان میں درست نہیں، البتہ اگر عربی زبان پر قدرت نہ ہو تو غیر عربی زبان میں خطبہ صحیح ہوجاتا ہے، کیونکہ اس کا مقصد وعظ و تذکیر، اللہ تعالیٰ کی حمد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا ہے، بخلاف قرآن کریم کے لفظ کے، کیونکہ وہ نبوت کی دلیل اور رسالت کی علامت ہے، کہ وہ عجمی زبان میں حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا قراءت کسی بھی حالت میں عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں جائز نہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص عربی زبان میں نماز پر قادر نہ ہو تو قراءت کے بدلے ذکر واجب ہوگا"۔

تقریباً یہی مسئلہ علامہ ابن المفلح کی کتاب الفروع: ۲/۱۱۳، ۱۱۴ میں بھی موجود ہے۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں عربی خطبہ پر قدرت ہوتے ہوئے کسی دوسری زبان میں خطبہ دینا نہ صرف یہ کہ جائز نہیں، بلکہ ایسا خطبہ معتبر بھی نہیں، اور اس کے بعد پڑھا ہوا جمعہ صحیح نہیں ہوگا، تاہم شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر مجمع میں کوئی بھی شخص عربی زبان میں خطبہ دینے پر قادر نہ

ہو، اور سیکھنے کا بھی وقت نہ ہو تو کسی اور زبان میں دیا ہوا خطبہ جمعہ کی شرط پوری کردے گا، اور اس کے بعد جمعہ پڑھنا جائز ہوگا، یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا بھی ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی تحقیق:

جہاں تک امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق ہے، ان کے موقف کو سمجھنے کے لئے کچھ تفصیل درکار ہے۔

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جس طرح شروع میں نماز کی قراءت غیر عربی زبان میں جائز سمجھتے تھے، اسی طرح جمعہ کا خطبہ بھی غیر عربی میں جائز سمجھتے تھے، بعد میں جس طرح انہوں نے فارسی میں قراءت کے جواز سے رجوع کرلیا، اسی طرح خطبہ کے غیر عربی میں ہونے سے بھی رجوع فرمالیا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں، اور دونوں میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف مختلف ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں قرآن کریم کی قراءت غیر عربی زبان میں معتبر ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول پہلے یہ تھا کہ اگر کوئی شخص عربی پر قدرت ہونے کے باوجود کسی اور زبان میں قراءت کرے، تو ایسا کرنا مکروہ ہے، لیکن نماز کا فرض ادا ہوجائے گا، جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد اور جمہور فقہاء یہ کہتے تھے کہ ایسی صورت میں نماز ہی نہیں ہوتی، بعد میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین اور جمہور فقہاء کے قول کی طرف رجوع فرمالیا، اب ان کا قول یہی ہے کہ اگر عربی پر قدرت کے باوجود غیر عربی میں قراءت کی تو نماز ہی نہیں ہوگی، گویا کہ اس مسئلہ میں ان کے اور صاحبین اور جمہور فقہاء کے درمیان اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، اور اب اس پر اجماع ہے کہ نماز میں قراءت صرف عربی زبان میں ہی ہوسکتی ہے، اور کسی دوسری زبان میں قراءت کرنے سے نماز نہیں ہوگی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نماز کی قراءت کے علاوہ دوسرے اذکار مثلاً: تکبیر تحریمہ یا رکوع اور سجدہ کی تسبیحات، تشہد اور خطبہ جمعہ غیر عربی میں ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف تھا، صاحبین کا قول یہ تھا کہ جب تک عربی زبان پر قدرت ہو، ان تمام اذکار کا عربی میں ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص عربی پر قدرت ہوتے ہوئے یہ اذکار کسی اور زبان میں ادا کرے تو وہ معتبر نہیں ہوں گے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ عربی زبان پر قدرت ہوتے ہوئے ان اذکار کو کسی اور زبان میں ادا کرنا اگرچہ مکروہ ہے، لیکن غیر عربی میں بھی یہ اذکار معتبر ہیں، بعض حضرات مثلاً علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے مسئلہ میں بھی صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی طرف رجوع فرمالیا تھا، چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

﴿واما الشروع بالفارسية او القراءة بها فهو جائز عند ابی حنيفة رحمه الله مطلقا وقالا: لا يجوز الا عند العجز، وبه قالت الثلاثة وعليه الفتوى وصح رجوع ابی حنيفة الی قولهما﴾

(شرح العینی علی الکنز:۱/۳۲)

"جہاں تک فارسی زبان میں نماز شروع کرنے (یعنی فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنے) یا فارسی میں قراءت کرنے کا تعلق ہے، تو وہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور صاحبین کہتے ہیں کہ سوائے عجز کی حالت کے جائز نہیں، یہی قول ائمہ ثلاثہ کا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے"۔

اس عبارت میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے دونوں مسئلوں یعنی فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنے اور فارسی میں قراءت کرنے کو ایک ساتھ ذکر کرکے یہ فرمایا ہے کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، جس کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ دونوں مسئلوں میں رجوع کرلیا تھا، امداد الاحکام، جواہر الفقہ اور احسن الفتاویٰ میں جمعہ کے خطبہ کے سلسلہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اس بارے میں بھی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا وہ شاید علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول پر مبنی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت اس مفہوم پر صریح نہیں ہے، بلکہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ رجوع کا تعلق صرف قراءت کے مسئلے سے ہو، اور اگر بالفرض ان کا مقصد یہی ہے کہ امام صاحبؒ نے دونوں مسئلوں میں اپنے سابق قول سے رجوع کرلیا تو علامہ عینیؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے، واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے صرف پہلے مسئلے یعنی "قراءت بالفارسیۃ" میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، لیکن دوسرے مسئلے یعنی غیر عربی میں تکبیر تحریمہ یا دوسرے اذکار ادا کرنے یا خطبہ جمعہ غیر عربی زبان میں دینے کے بارے میں اپنے قول سے رجوع نہیں فرمایا، بلکہ بعض علماء نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کسی اور زبان میں ادا کی جائے، یا تشہد کسی اور زبان میں پڑھا جائے، یا خطبہ جمعہ کسی اور زبان میں دیا جائے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اب بھی معتبر ہے، چنانچہ علامہ عینیؒ کے سوا دوسرے بیشتر فقہاء حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے، اور علامہ عینیؒ کی تردید کی ہے۔ علامہ علاء الدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ "در مختار" میں تحریر فرماتے ہیں:

﴿وجعل العینی الشروع کالقراءۃ لاسلف لہ فیہ ولا سند لہ یقویہ، بل جعلہ فی التاترخانیۃ

کالتلبیة یجوز اتفاقا، فظاہرہ کالمتن رجوعهما الیه لا هو الیهما فاحفظه، فقد اشتبه علی کثیر من القاصرین حتی الشرنبلالی فی کل کتبه فتنبه﴾ (الدر المختار: ۱/۳۵۷، ۳۵۸۔ ۱/۴۸۴، ۴۸۵ طبع ایچ ایم سعید کراچی)

"اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے جو نماز شروع کرنے (فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنے) کو (فارسی میں) قراءۃ کی طرح قرار دیا ہے، اس میں ان سے پہلے ان کا کوئی ہم نوا نہیں. اور نہ ان کی کوئی سند ہے، جو اس بات کو قوی قرار دے، بلکہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں تکبیر تحریمہ کو تلبیہ کی طرح قرار دیا ہے، جو دوسری زبانوں میں بالاتفاق جائز ہے، لہٰذا اس کا ظاہری مقتضیٰ تنویر الابصار کے متن کی طرح یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی طرف رجوع کیا، نہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے صاحبین کے قول کی طرف، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے کم علم لوگوں کو اشتباہ ہوگیا ہے، یہاں تک کہ علامہ شرنبلالی کو بھی ان کی تمام کتابوں میں یہی اشتباہ پیش آیا"۔

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس پر تحریر فرماتے ہیں:

﴿(قوله لا سلف له فیه) ای لم یقل به احد قبله، وانما المنقول انه رجع الی قولهما فی اشتراط القراءۃ بالعربیة الا عند العجز، واما مسئلة الشروع فالمذکور فی عامة الکتب حکایة الخلاف فیها بلا ذکر رجوع اصلا۔ وعبارة المتن کالکنز وغیره کالصریحة فی ذلک حیث

اعتبر العجز فیہ ای فی القراءۃ فقط (قولہ ولا سندنہ یقویہ) ای لیس لہ دلیل یقوی مدعاہ، لان الامام رجع الی قولھما فی اشتراط القراءۃ بالعربیۃ، لان المامور بہ قراءۃ القرآن، وھو اسم للمنزل باللفظ العربی المنظوم بھذا النظم الخاص، المکتوب فی المصاحف، المنقول الینا نقلا متواترا، والاعجمی انما یسمی قرانا مجازا، ولذا یصح نفی اسم القران عنہ، فلقوۃ دلیل قولھما رجع الیہ، اما الشروع بالفارسیۃ فالدلیل فیہ للامام اقوی وھو کون المطلوب فی الشروع الذکر والتعظیم، وذلک حاصل بای لفظ کان وای لسان کان، نعم لفظ اللّٰہ اکبر واجب للمواظبۃ علیہ لافرض﴾

(الدر المختار:۱/۳۵۷،۳۵۸)

"درمختار میں جو کہا گیا ہے کہ اس معاملہ میں علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا کوئی ہم نوا نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ان سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی، بلکہ منقول یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے صاحبین کے قول کی طرف اس مسئلہ میں رجوع کیا ہے کہ حالت عجز کے سوا عام حالات میں عربی زبان میں قراءت شرط ہے، لیکن جہاں تک غیر عربی زبان میں نماز شروع کرنے کے مسئلے کا تعلق ہے، تو اس مسئلہ میں تقریباً اکثر کتابوں میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا کوئی ذکر نہیں، چنانچہ تنویر الابصار کا متن اور کنز الدقائق وغیرہ کی عبارتیں اس بارے میں تقریباً صریح ہیں کہ انہوں نے حالت عجز کی قید

صرف قراءۃ میں لگائی ہے۔ اور صاحب در مختار نے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے بارے میں جو یہ کہا کہ اس کی کوئی سند نہیں جو اسے قوی قرار دے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو ان کے مدعا کو قوی قرار دے۔ کیونکہ قراءت کے مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین کے قول کی طرف اس لئے رجوع فرمایا کہ فرض، قراءت قرآن ہے، اور قرآن اس کلام کا نام ہے جو عربی الفاظ میں اس خاص نظم کے ساتھ نازل ہوا، اور جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے، اور تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے، اور کسی عجمی ترجمہ کو قرآن مجازاً ہی کہا جاسکتا ہے، چنانچہ اس سے قرآن کے لفظ کی نفی درست ہے، لہٰذا چونکہ صاحبین کی دلیل قوی تھی اس لئے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی طرف رجوع کرلیا تھا، لیکن جہاں تک فارسی زبان میں نماز شروع کرنے کا تعلق ہے، تو اس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل زیادہ قوی ہے اور وہ یہ کہ نماز شروع کرنے میں مطلوب اللہ تعالیٰ کا ذکر اور اس کی تعظیم ہے جو کسی بھی لفظ سے اور کسی بھی زبان میں حاصل ہوسکتی ہے، ہاں اللہ اکبر کا لفظ اس لئے واجب ہے کہ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین نے مداومت فرمائی، لیکن وہ فرض نہیں"۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً یہی بات البحر الرائق کے حاشیہ پر بھی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے۔ (منحۃ الخالق علی البحر الرائق: ۱/۳۰۷)

علامہ ابو السعود حنفی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ملا مسکین کی شرح میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ نماز شروع کرنے اور دوسرے اذکار کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ

اللہ علیہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع نہیں فرمایا، بلکہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ ہی کا قول معتمد ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

﴿وقول العینی الفتوی علی قول الصاحبین انه لا یصح الشروع بالفارسیة اذا کان یحسن العربیة، فیه نظر، بل المعتمد فیه قول الامام، ان الشروع کنظائره مما اتفقوا علیه، ولهذا نقل فی الدرعن التاتارخانیة ان الشروع بالفارسیة کالتلبیة یجوزاتفاقا﴾

(فتح المعین علی شرح الکنز لملا مسکین: ۱/۱۸۲)

"اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمانا محل نظر ہے کہ اس مسئلے میں صاحبین کے قول پر فتوی ہے کہ جب کوئی شخص عربی میں تکبیر تحریمہ کہہ سکتا ہو تو فارسی میں تکبیر تحریمہ صحیح نہیں ہوتی، بلکہ درحقیقت اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول معتبر ہے، اور تکبیر تحریمہ اور اس کے نظائر میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اتفاق ہے، اسی لئے درمختار میں تاتارخانیہ سے نقل کیا ہے کہ فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنا تلبیہ کی طرح ہے، جو دوسری زبانوں میں بالاتفاق ادا ہو سکتا ہے"۔

نیز مولانا عبدالحیؒ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿وذکر العینی فی شرح الکنز ثم الطرابلسی ثم الشرنبلالی رجوعه فی مسئلة التکبیر ایضا الی قولهما، وهو خلاف ما علیه عامة الکتب من بقاء الخلاف فی مسئلة التکبیر والتلبیة والتسمیة وغیرها، وهذا المبحث طویل الذیل،

کم زلت فیہ الاقدام وتحیرت فیہ الافہام﴾

(السعایۃ: ۲/۱۵۴، ۱۵۵)

"علامہ عینی رحمۃ اللہ نے شرح الکنز میں پھر علامہ طرابلسی نے پھر شرنبلالی نے یہ ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تکبیر کے مسئلے میں بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، حالانکہ یہ بات عام کتابوں کے خلاف ہے، جن کی رو سے تکبیر، تلبیہ، اور تسمیہ وغیرہ میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف برقرار ہے، اور یہ بحث بڑی طویل الذیل ہے، اور اس میں نہ جانے کتنے قدم ڈگمگائے ہیں، اور کتنے ذہن حیران ہوئے ہیں"۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل تفصیل کے ساتھ ذکر کئے ہیں، اس رسالہ کا نام "آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس" ہے

اس رسالے میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿والحق انہ لم یرو رجوعہ فی مسئلۃ الشروع بل ھی علی الخلاف، فان اجلۃ الفقہاء منھم صاحب الھدایۃ وشراحھا العینی والسغناقی والبابرتی والمحبوبی وغیرھم وصاحب المجمع وشراحہ وصاحب البزازیۃ والمحیط والذخیرۃ وغیرھم ذکروا رجوعہ فی مسئلۃ القراءۃ فقط، واکتفوا فی مسئلۃ الشروع بحکایۃ الخلاف﴾ (دیکھئے آکام النفائس: ۲۳۔ مطبوعہ در مجموعۃ الرسائل الخمس، مطبع یوسفی ۱۳۳۷ ہجری)

"صحیح بات یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے رجوع مروی نہیں، بلکہ اس میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف اب بھی موجود ہے، اس لئے کہ جلیل القدر فقہاء مثلاً: صاحب ھدایہ اور اس کے شراح میں سے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ سغناقی اور علامہ بابرتی اور علامہ محبوبی وغیرہ، اور صاحب مجمع اور اس کے شراح اور صاحب بزازیہ و محیط و ذخیرہ سب نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا ذکر صرف قراءت کے مسئلے میں کیا ہے، اور نماز شروع کرنے کے مسئلے میں انہوں نے اختلاف نقل کرنے پر اکتفا کیا"۔

علامہ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی بجا طور پر فرمایا ہے کہ خود علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت اس بات پر صریح نہیں ہے کہ امام صاحب نے دونوں مسئلوں میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، بلکہ اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ رجوع کا تعلق صرف قراءت سے ہو لہٰذا ان کے بارے میں حتمی طور سے یہ کہنا درست نہیں کہ انہوں نے دونوں مسئلوں میں رجوع نقل کرکے غلطی کی ہے۔ نیز انہوں نے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی اس بات کی بھی تائید کی ہے کہ تاتارخانیہ کی ایک عبارت سے جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار والے مسئلے میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کیا، یہ بات بھی صحیح نہیں، کیونکہ تاتارخانیہ میں فارسی زبان میں تکبیر کہنے کو متفق علیہ طور پر جو معتبر قرار دیا گیا ہے اس سے مراد تکبیر تحریمہ نہیں بلکہ تکبیر ذبح ہے، لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار صلوٰۃ اور خطبہ کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اختلاف برقرار ہے، نہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، اور نہ صاحبین نے امام صاحب

کے قول کی طرف۔ (دیکھئے آکام النفائس: صفحہ ۷۳ تا ۷۴، مطبوعہ در مجموعۃ الرسائل الخمس، مطبع یوسفی ۱۳۳۷ ہجری)

علامہ علاء الدین حصکفی، علامہ ابن عابدین شامی اور علامہ ابو السعود اور حضرت مولانا عبدالحیّ لکھنوی رحمہم اللہ کی ان تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف قراءت کے مسئلے میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا تھا، تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار کے بارے میں رجوع نہیں فرمایا، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے متون معتبرہ مثلاً: کنز، وقایہ، تنویر الابصار وغیرہ تکبیر تحریمہ کے مسئلے میں یہی لکھتے ہیں کہ غیر عربی زبان میں صحیح ہوجاتی ہے۔

کنز کی عبارت یہ ہے:

﴿ولو شرع بالتسبيح اوبالتهليل اوبالفارسية صح كمالوقرء بها عاجزا﴾

(البحرالرائق شرح کنز الدقائق: ۱/۳۰۷)

وقایہ کی عبارت یہ ہے:

﴿فان ابدل التكبيربالله اجل واعظم والرحمن اكبر اولا اله الا الله اوبالفارسية اوقرابها بعذراو ذبح وسمى بها جاز﴾ (وقایۃ: ۱/۱۶۵)

تنویر الابصار کی عبارت یہ ہے:

﴿وصح شروعه بتسبيح وتهليل كما صح لو شرع بغيرعربية اوآمن اولبى اوسلم اوسمى عند ذبح اوقرابها عاجزا﴾ (تنویر الابصار: ۱/۱۵۸)

ان تینوں متون میں قراءت کے مسئلے میں تو صاحبینؒ کے قول کو اختیار کیا گیا ہے کہ قراءت بالفارسیہ صرف حالت عجز میں معتبر ہے، لیکن تکبیر تحریمہ وغیرہ کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق علی الاطلاق صحت کا حکم لگایا

گیا ہے، اور اس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا کوئی ذکر نہیں، نیز علامہ فخر الدین زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تکبیر تحریمہ کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا ذکر نہیں فرمایا، جب کہ قراءت کے مسئلے میں رجوع کی روایت نقل فرمائی ہے۔(تبیین الحقائق للزیلعی شرح کنز:۱/۱۱۰)

اس سے یقیناً علامہ ابن عابدین وغیرہ کی تحقیق کی تائید ہوتی ہے، اور یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام صاحب کا رجوع صرف قراءت کے مسئلے میں ثابت ہے، تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار کے بارے میں انہوں نے اپنے قول سے رجوع نہیں فرمایا، بلکہ ان کا مذہب اب بھی یہی ہے کہ غیر عربی زبان میں یہ اذکار معتبر ہیں۔

دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ خطبہ جمعہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قراءت نماز کے حکم میں نہیں، بلکہ تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار کے حکم میں ہے، چنانچہ تمام فقہاء کرام نے خطبہ کا ذکر انہی اذکار کے ساتھ فرمایا ہے، مثلاً: علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ تکبیر تحریمہ وغیرہ کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

﴿وعلی هذا الخلاف الخطبة والقنوت والتشهد﴾ (البحر الرائق:۱/۳۰۷)

"خطبہ، دعاء قنوت اور تشہد کے بارے میں بھی امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے (کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں معتبر ہیں، اور صاحبین کے نزدیک نہیں"۔

نیز علامہ علاء الدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ بھی تکبیر تحریمہ کے مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

﴿وعلیٰ هذا الخلاف الخطبة وجميع اذكار الصلوة﴾ (الدر المختار:۱/۱۵۷)

"اور خطبہ اور نماز کے دوسرے تمام اذکار کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے"۔

نیز علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ تکبیر تحریمہ کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

﴿وعلى هذا الخلاف الخطبة والقنوت والتشهد﴾ (تبیین الحقائق للزیلعی شرح کنز: ۱/۱۱۰)

"یہی اختلاف خطبہ، قنوت اور تشہد میں بھی ہے"۔

نیز فتاویٰ تاتارخانیہ میں قراءت کے مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا ذکر کرکے اس کو قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ (فتاویٰ تاتارخانیۃ: ۱/۴۵۷) لیکن خطبہ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے:

﴿ولو خطب بالفارسية جاز عند ابى حنيفة رحمه الله على كل حال﴾
(فتاویٰ تاتارخانیۃ کتاب الصلوٰۃ: شرائط الجمعۃ: ۲/۶۰)

"اور اگر فارسی زبان میں خطبہ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر حال میں صحیح ہوگیا"۔

نیز فارسی زبان میں تکبیر تحریمہ کہنے کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اختلاف نقل کرنے کے بعد انہوں نے بھی یہ فرمایا:

﴿والتشهد والخطبة على هذا الاختلاف﴾
(فتاویٰ تاتارخانیۃ: ۱/۴۴۰)

"یعنی یہی اختلاف خطبہ اور تشہد کے بارے میں بھی ہے"۔

اور حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿وفى الهداية وجامع المضمرات والمجتبى

وغيرها ان الخطبة على الاختلاف، يعني انه يجوز عند ابی حنيفة بغير العربية للقادر والعاجز كليهما وعندهما لاحدهما﴾

(آکام النفائس: ۹۱)

"اور ہدایہ اور جامع مضمرات اور مجتبیٰ وغیرہ میں لکھا ہے کہ خطبہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اختلاف ہے، یعنی وہ غیر عربی زبان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے، اس شخص کے لئے بھی جو عربی زبان میں خطبہ دینے پر قادر ہو، اور اس شخص کے لئے بھی جو عربی پر قادر نہ ہو، اور صاحبین کے نزدیک ان میں سے صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جو عربی پر قادر نہ ہو"۔

اس ساری بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ خطبہ جمعہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اب بھی یہی ہے کہ وہ غیر عربی زبان میں درست ہوجاتا ہے، اور اس سے امام صاحب نے رجوع نہیں فرمایا، اور محققین حنفیہ نے اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے۔

لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ کے درست ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس سے خطبے کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے اور وہ خطبہ اس لحاظ سے شرعاً معتبر ہوتا ہے کہ صحت جمعہ کی شرط پوری ہوجائے، اور اس کے بعد جمعہ کی نماز درست ہوجائے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غیر عربی زبان میں جمعہ کا خطبہ دینا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نماز اور اس کے متعلقات میں جن جن اذکار کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ وہ غیر عربی زبان میں معتبر ہیں، ان سب میں اس بات کی صراحت ہے کہ ان کا غیر عربی

زبان میں ادا کرنا مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہے۔ چنانچہ جہاں جہاں ان ازکار کو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کرکے غیر عربی میں صحیح اور معتبر قرار دیا گیا ہے، وہاں مکروہ تحریمی ہونے کی صراحت بھی کی گئی ہے۔

مثلاً درمختار میں ہے:

﴿وصح شروعه مع كراهة التحريم بتسبيح وتهليل... كما صح لو شرع بغير عربية﴾

(الدر المختار: ۱/۳۵۶، ۳۵۷)

"نماز کو سبحان اللہ اور لا الہ الا اللہ سے شروع کرنے سے کراہت تحریمی کے ساتھ نماز ہوجاتی ہے، جیسے کہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان کے لفظ سے شروع کرنے سے"۔

اور علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

﴿فعلى هذا ما ذكره فى التحفة والذخيرة والنهاية من ان الاصح انه يكره الافتتاح بغير الله اكبر عند ابى حنيفة فالمراد كراهة التحريم.... فعلى هذا يضعف ما صححه السرخسى من ان الاصح لا يكره﴾

(البحر الرائق: ۱/۳۰۶)

"لہٰذا تحفہ، ذخیرہ اور نہایہ میں جو کہا گیا ہے کہ اصح قول کے مطابق اللہ اکبر کے سوا کسی اور لفظ سے نماز شروع کرنا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکروہ ہے تو اس سے مراد کراہت تحریمی ہے.... لہٰذا علامہ سرخسیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ اصح قول کی بناء پر یہ عمل مکروہ نہیں، وہ بات کمزور ہے"۔

اور فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے۔

﴿ولو كبر بالفارسية بان قال: "خدا بزرگ است".... جاز عند ابی حنيفة سواء كان يحسن العربية اولا يحسن العربية الا انه اذا كان يحسن العربية لابد من الكراهة﴾ (فتاویٰ تاتارخانیۃ: ۱/۴۴۰)

"اور اگر فارسی زبان میں تکبیر تحریمہ کہی یعنی یہ کہا: "خدا بزرگ است".... تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز ہوگئی، چاہے عربی اچھی طرح جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، البتہ اگر عربی میں کہنے پر اچھی طرح قادر ہو تو کراہت ضرور ہوگی"۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ کے بارے میں فتاویٰ تاتارخانیہ کی جو عبارت پیچھے گزری ہے، اس میں "جاز" سے مراد یہ ہے کہ خطبہ کراہت کے ساتھ ادا ہوگیا۔ یہ مطلب نہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے۔

اور حضرت مولانا عبدالحئیؒ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿والظاهر ان الصحة فی هذه المسائل عند ابی حنيفة لا تنتفی الكراهة وقد صرحوا به فی مسئلة التكبير﴾ (السعایۃ: ۲/۱۵۵)

"اور ظاہر یہ ہے کہ ان مسائل میں (فارسی میں اذکار کی ادائیگی کے باوجود نماز کا) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صحیح ہوجانا کراہت کی نفی نہیں کرتا، اور تکبیرات کے مسئلہ میں فقہاء کرام نے اس کی صراحت بھی فرمائی ہے"۔

اور مکروہ جب مطلق بولا جائے تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوتا ہے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہوا کہ ان اذکار کو غیر عربی زبان میں ادا کرنا مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہوا، لیکن اگر کسی شخص نے اس ناجائز کام کا ارتکاب کرتے ہوئے یہ اذکار غیر عربی زبان میں ادا کرلئے، تو وہ اس معنی میں شرعاً معتبر ہوں گے کہ اگر وہ

ذکر فرض ہے تو فریضہ ساقط ہوجائے گا۔ لیکن "اللہ اکبر" کے الفاظ چونکہ واجب ہیں، اس لئے ترک واجب کا ارتکاب لازم آئے گا، جس کی وجہ سے نماز واجب الاعادہ ہوگی۔ اور اگر وہ ذکر واجب ہے۔ مثلاً تشہد اور قنوت، ان کو غیر عربی میں ادا کرنے سے واجب ساقط ہوجائے گا اگرچہ ترک سنت کا گناہ ہوگا۔ لہٰذا خطبہ جمعہ کے بارے میں بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ غیر عربی زبان میں خطبہ دینا مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہے، لہٰذا لوگوں کو اس سے منع کیا جائے گا، لیکن اگر کسی نے اس مکروہ تحریمی کا ارتکاب کرلیا تو کراہت کے باوجود صحت جمعہ کی شرط پوری ہوجائے گی، اور اس کے بعد ادا کیا ہوا جمعہ صحیح ہوجائے گا، چنانچہ حضرت مولانا عبدالحیّ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿وقد سئلت مرة بعد مرة عن هذه المسئلة، فاجبت بانه يجوز عنده مطلقا، لكن لا يخلو عن الكراهة، فعارضني بعض الاعزة، بان الخطبة انما هي لافهام الحاضرين وتعليم السامعين وهو مفقود في العربية في الديار العجمية بالنسبة الى اكثر الحاضرين- فينبغي ان يجوز مطلقا من غير كراهة، فقلت: الكراهة انما هي لمخالفة السنة، لان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه قد خطبوا دائما بالعربية .... وبالجملة فالاحتياج الى الخطبة بغير العربية لتفهيم اصحاب العجمية كان موجودا في قرون الثلثة، فلم يرو ذلك من احد في تلك الازمنة وهذا ادل دليل على الكراهة .... وهو لا يخلو اما ان يكون لعدم الحاجة اليه اولوجود مانع يمنع منه او لعدم التنبه له او للتكاسل عنه او لكراهته وعدم مشروعيته،

والاولان منتفيان لانا قد ذكرنا ان الحاجة فى تلك الازمنة ايضا اليه كانت موجودة.... ولم يكن مانع يمنع عنه بالكلية، لانهم كانوا مقتدرين على الالسنة العجمية، وكذا الثالث والرابع ايضا مفقودان، لانه بعيد فى الامور الشرعية من النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ومن تبعهم بل مثله لا يظن به لعلماء الشريعة، فكيف بهم، واذا انتفت الوجوه الخمسة، تعينت الكراهة....فان قلت فما معنى قولهم يجوز كذا وكذا. قلت: نفس الجواز امر آخر والجواز بلا كراهة امر آخر، واحدهما لا يستلزم ثانيهما.... وتحقيقه ان فى الخطبة جهتين: الاولى: كونها شرطا لصلاة الجمعة والثانية: كونها فى نفسها عبادة، ولكل منهما وصف على حدة، فمعنى قولهم يجوز الخطبة بالفارسية انها تكفى لتادية الشرط وصحة صلاة الجمعة وهو لا يستلزم ان يخلو من البدعية والكراهة من حيث الجهة الثانية ﴾

(آکام النفائس:۹۱، ۹۴)

"اس مسئلے کے بارے میں مجھ سے بار بار سوال ہوا (کہ غیر عربی میں خطبہ جائز ہے کہ نہیں؟) تو میں نے جواب دیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، لیکن کراہت سے خالی نہیں، بعض عزیزوں نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ خطبے کا مقصد حاضرین کو سمجھانا اور سامعین کو تعلیم دینا ہے، اور عجمی ملکوں میں اگر عربی میں خطبہ دیا جائے تو اکثر حاضرین کے اعتبار

سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، لہٰذا ان ملکوں میں عجمی زبان کا خطبہ مطلقاً بغیر کراہت کے جائز ہونا چاہئے۔ تو میں نے کہا: کہ کراہت سنت کی مخالفت کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے ہمیشہ عربی زبان ہی میں خطبہ دیا...... خلاصہ یہ کہ قرون ثلثہ میں بھی عجمی لوگوں کو سمجھانے کے لئے غیر عربی میں خطبہ دینے کی حاجت موجود تھی، اس کے باوجود کسی سے مروی نہیں ہے کہ اس زمانہ میں کسی عجمی زبان میں خطبہ دیا گیا ہو، اور یہ کراہت کی بہت بڑی دلیل ہے...... اور اس زمانہ میں غیر عربی میں خطبہ نہ دینے کی وجہ یا تو یہ ہوسکتی ہے کہ اس کی حاجت نہ ہو، یا یہ کہ کوئی رکاوٹ پائی جاتی ہو، یا یہ کہ اس کی طرف کسی کا خیال نہ گیا ہو، یا یہ کہ لوگوں نے سستی کا مظاہرہ کیا ہو، یا یہ کہ ایسا کرنا مکروہ اور غیر مشروع ہو۔ پہلے دو احتمال اس لئے نہیں ہوسکتے کہ ہم پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں کہ اس زمانے میں بھی غیر عربی زبان میں خطبہ کی حاجت موجود تھی..... اور کوئی مانع بھی ایسا موجود نہیں تھا جو اس بات میں رکاوٹ ڈالے، کیونکہ وہ لوگ عجمی زبانوں پر قادر تھے، اسی طرح تیسرا اور چوتھا احتمال بھی ممکن نہیں، کیونکہ شرعی امور میں یہ بات بعید ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ اور تابعین کو کسی دینی ضرورت کا خیال نہ آئے، یا وہ اس میں سستی کریں، یہ گمان تو عام علماء سے بھی نہیں ہوسکتا، چہ جائیکہ ان حضرات سے، اور جب یہ سب احتمالات ختم ہوگئے تو ان حضرات کے غیر عربی میں خطبہ نہ دینے کی کوئی وجہ سوائے کراہت کے باقی نہ رہی۔۔۔۔ اگر تم یہ

اعتراض کرو کہ اگر غیر عربی میں خطبہ مکروہ ہے، تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول "یجوز" (جائز ہے) کا کیا مطلب ہو گا؟ میرا جواب یہ ہے کہ جائز ہونا ایک بات ہے، اور بلا کراہت جائز ہونا دوسری بات ہے۔ ان میں سے ایک بات کے ثبوت سے دوسری بات لازم نہیں آتی .... اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ خطبہ میں دو پہلو ہیں، ایک پہلو یہ ہے کہ وہ نماز جمعہ کے لئے شرط ہے، اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ فی نفسہ عبادت ہے، ان دونوں پہلوؤں کے اوصاف الگ الگ ہیں، لہٰذا جب فقہاء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ فارسی میں خطبہ جائز ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے خطبے سے نماز جمعہ کی شرط پوری ہو جاتی ہے، اور اس کے بعد نماز جمعہ صحیح ہو جاتی ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے پہلو کے اعتبار سے یہ عمل بدعت اور مکروہ ہونے سے بھی خالی ہو"۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت میں مسئلے کے تمام پہلوؤں کو خوب اچھی طرح روشن کردیا گیا ہے، اور اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے غیر عربی خطبہ کو جو معتبر مانا ہے، اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس سے نماز جمعہ کی شرط پوری ہو جاتی ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ایسا کرنا اور اس کو معمول بنانا جائز ہے۔

خلاصۂ کلام

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں خطبہ کسی بھی حال میں جائز نہیں، اور ایسے خطبے کے بعد جمعہ پڑھنا بھی جائز نہیں، بلکہ یا تو دوبارہ عربی میں

خطبہ دے کر جمعہ پڑھا جائے اور اگر کوئی اس پر قادر نہ ہو تو ظہر پڑھی جائے۔

(۲) امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جب تک مجمع میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو عربی میں خطبہ دے سکتا ہو، اس وقت تک غیر عربی میں خطبہ دینا ناجائز ہے، اور شرعاً معتبر نہیں، لہٰذا ایسے خطبے کے بعد جمعہ درست نہیں ہوگا۔

(۳) امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ جائز تو نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس مکروہ تحریمی کا ارتکاب کرے، اور غیر عربی میں خطبہ دے دے تو اس سے نماز جمعہ کی شرط پوری ہوجاتی ہے، اور اس کے بعد نماز جمعہ پڑھنا درست ہوجاتا ہے، اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین اور جمہور فقہاء کے قول کی طرف رجوع نہیں کیا، بلکہ ان کا یہ قول اب بھی برقرار ہے اور فقہاء حنفیہ نے اسی کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔

لہٰذا جو حضرات معمولاً انگریزی میں خطبہ دیتے ہیں، ان کا یہ عمل ائمہ أربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، اور دوسرے ائمہ کے قول کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے بعد پڑھا ہوا جمعہ بھی درست نہ ہو، لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں یہ گنجائش موجود ہے کہ ان کے نزدیک ایسا خطبہ کراہت کے ساتھ ادا ہوجاتا ہے، اور اس کے بعد پڑھی ہوئی جمعہ کی نماز درست ہوجاتی ہے، یہ کراہت بھی ان لوگوں کے حق میں ہے جو مسجد کے امام ہوں اور انتظامیہ کی طرف سے عربی میں خطبہ دینے کا اختیار رکھتے ہوں، یا عربی خطبے والی جماعت میں نماز پڑھ سکتے ہوں، اور پھر بھی غیر عربی میں خطبہ دیں، یا ایسی جماعت میں شریک ہوں، لیکن جہاں سامعین کو کوئی اختیار نہ ہو اور امام عربی میں خطبہ دینے کے لئے ان کی بات نہ مانتا ہو اور کوئی ایسی جگہ بھی مہیا نہ ہو، جہاں وہ عربی خطبے کے ساتھ جمعہ پڑھ سکیں، تو اُمید ہے کہ انشاء اللہ ان کے حق میں یہ کراہت بھی نہ ہوگی، اور جمعہ بہر صورت درست ہوجائے گا، نہ اسے دہرانے کی ضرورت ہے، نہ اس کے بعد ظہر کی نماز

پڑھنے کی ضرورت ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴
۱۶/ ربیع الاول ۱۴۱۸ھ

الجواب صحیح
سحبان محمود
دارالافتاء دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح
بندہ عبدالرؤف سکھروی
دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴
۲۱-۴-۱۴۱۸ھ

الجواب صحیح
احقر محمود اشرف عفی اللہ عنہ
۲/۴/۱۴۱۸ھ

زکوٰۃ کے جدید مسائل

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۴) زکوٰۃ کے جدید مسائل

یہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''زکوٰۃ'' کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمایا۔ یہ سیمینار عالمگیر مسجد، بہادر آباد، کراچی میں منعقد ہوا۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

آپ زکوٰۃ کس طرح ادا کریں؟

الحمد للّٰه نحمده ونستعينه ونستغفره و نؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ باللّٰه من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده اللّٰه فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له، ونشهد ان لا اله الا اللّٰه وحده لا شريك له، ونشهد ان سيدنا وسندنا ومولانا محمدًا عبده ورسوله، صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وعلى اٰله واصحابه وبارك وسلم تسليماً كثيرًا كثيرا۔

اما بعد!

فاعوذ باللّٰه من الشيطٰن الرجيم۔ بسم اللّٰه الرحمن الرحيم
﴿الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل اللّٰه فبشرهم بعذاب اليم ۞ يوم يحمٰى عليها فى نار جهنم فتكوىٰ بها جباههم وجنوبهم و ظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾ (التوبۃ: ۳۴ - ۳۵)

آمنت باللّٰه صدق اللّٰه مولانا العظيم وصدق رسوله النبى الكريم ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين، والحمد للّٰه رب العالمين۔

تمہید

بزرگان محترم اور برادران عزیز! آج کا یہ اجتماع اسلام کے ایک اہم رکن یعنی زکوٰۃ کے موضوع پر منعقد کیا گیا ہے، اور رمضان کے مبارک مہینے سے چند روز پہلے یہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ عام طور پر لوگ رمضان المبارک کے مہینے میں زکوٰۃ نکالتے ہیں۔ لہٰذا اس اجتماع کا مقصد یہ ہے کہ زکوٰۃ کی اہمیت، اس کے فضائل اور اس کے ضروری احکام اس اجتماع کے ذریعہ ہمارے علم میں آجائیں تاکہ اس کے مطابق زکوٰۃ نکالنے کا اہتمام کریں۔

زکوٰۃ نہ نکالنے پر وعید

اس مقصد کے لئے میں نے قرآن کریم کی دو آیتیں آپ حضرات کے سامنے تلاوت کی ہیں، ان آیات مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر بڑی سخت وعید بیان فرمائی ہے جو اپنے مال کی کماحقہ زکوٰۃ نہیں نکالتے، ان کے لئے بڑے سخت الفاظ میں عذاب کی خبر دی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جو لوگ اپنے پاس سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے تو (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم) آپ ان کو ایک دردناک عذاب کی خبر دے دیجئے۔ یعنی جو لوگ اپنا پیسہ، اپنا روپیہ، اپنا سونا چاندی جمع کرتے جارہے ہیں اور ان کو اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے، ان پر اللہ تعالیٰ نے جو فریضہ عائد کیا ہے اس کو ادا نہیں کرتے، ان کو یہ خوشخبری سنا دیجئے کہ ایک دردناک عذاب ان کا انتظار کررہا ہے۔ پھر دوسری آیت میں اس دردناک عذاب کی تفصیل بیان فرمائی کہ یہ دردناک عذاب اس دن ہوگا جس دن اس سونے اور چاندی کو آگ میں تپایا جائے گا اور پھر اس آدمی کی پیشانی، اس کے پہلو اور اس کی پشت کو داغا جائے گا اور اس کو یہ کہا جائے گا کہ:

﴿هذا ماكنز تم لانفسكم فذوقوا ماكنتم تكنزون﴾

یہ ہے وہ خزانہ جو تم نے اپنے لئے جمع کیا تھا، آج تم خزانے کا مزہ چکھو جو تم اپنے لئے جمع کر رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس انجام سے محفوظ رکھے آمین۔

یہ ان لوگوں کا انجام بیان فرمایا جو روپیہ پیسہ جمع کر رہے ہیں لیکن اس پر اللہ تعالیٰ نے جو فرائض عائد کئے ہیں ان کو ٹھیک ٹھیک بجا نہیں لاتے۔ صرف ان آیات میں نہیں بلکہ دوسری آیات میں بھی وعیدیں بیان فرمائی گئی ہیں چنانچہ سورۃ "ہمزہ" میں فرمایا:

﴿ویل لکل ھمزة لمزة ○ الذی جمع مالا وعدده ○ یحسب ان ماله اخلده ○ کلا لینبذن فی الحطمة ○ وما ادراک ماالحطمة ○ نار الله الموقدة ○ التی تطلع علی الافئدة ○﴾

(سورۃ ہمزۃ: ۱تا۷)

یعنی اس شخص کے لئے درد ناک عذاب ہے جو عیب نکالنے والا ہے اور طعنہ دینے والا ہے، جو مال جمع کر رہا ہے اور گن گن کر رکھ رہا ہے (ہر روز گنتا ہے کہ آج میرے مال میں کتنا اضافہ ہوگیا ہے اور اس کی گنتی کر کے خوش ہو رہا ہے) اور یہ سمجھتا ہے کہ یہ مال مجھے ہمیشہ کی زندگی عطاء کردے گا، ہرگز نہیں۔ یاد رکھو! یہ مال جس کو وہ گن گن کر رکھ رہا ہے اور اس پر جو واجبات ہیں ان کو ادا نہیں کر رہا ہے، اس کی وجہ سے) اس کو روندنے والی آگ میں پھینک دیا جائے گا۔ تمہیں کیا پتہ کہ "حطمة" کیا چیز ہوتی ہے؟ (یہ حطمة جس میں اس کو ڈالا جائے گا) یہ ایسی آگ ہے جو اللہ کی سلگائی ہوئی ہے (یہ کسی انسان کی سلگائی ہوئی آگ نہیں ہے جو پانی سے بجھ جائے یا مٹی سے بجھ جائے یا جس کو فائر بریگیڈ بجھادے بلکہ یہ اللہ کی سلگائی ہوئی آگ ہے) جو انسان کے قلب و جگر تک جھانکتی ہوگی (یعنی انسان کے

قلب و جگر تک پہنچ جائے گی) اتنی شدید وعید اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس سے محفوظ رکھے آمین۔

یہ مال کہاں سے آرہا ہے

زکوۃ ادا نہ کرنے پر ایسی شدید وعید کیوں بیان فرمائی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ مال تم اس دنیا میں حاصل کرتے ہو، چاہے تجارت کے ذریعہ حاصل کرتے ہو، چاہے ملازمت کے ذریعہ حاصل کرتے ہو، چاہے کاشت کاری کے ذریعہ حاصل کرتے ہو، یا کسی اور ذریعہ سے حاصل کرتے ہو، ذرا غور کرو کہ وہ مال کہاں سے آرہا ہے؟ کیا تمہارے اندر طاقت تھی کہ تم اپنے زور بازو سے وہ مال جمع کرسکتے؟ یہ تو اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا حکیمانہ نظام ہے، وہ اپنے اس نظام کے ذریعہ تمہیں رزق پہنچا رہا ہے۔

گاہک کون بھیج رہا ہے؟

تم یہ سمجھتے ہو کہ میں نے مال جمع کرلیا اور دکان کھول کر بیٹھ گیا اور اس مال کو فروخت کر دیا تو اس کے نتیجے میں مجھے پیسہ مل گیا، یہ نہ دیکھا کہ جب دکان کھول کر بیٹھ گئے تو تمہارے پاس گاہک کس نے بھیجا؟ اگر تم دکان کھول کر بیٹھے ہوتے اور کوئی گاہک نہ آتا تو اس وقت کوئی بکری ہوتی؟ کوئی آمدنی ہوتی؟ یہ کون ہے جو تمہارے پاس گاہک بھیج رہا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے نظام ہی ایسا بنایا ہے کہ ایک دوسرے کی حاجتیں، ایک دوسرے کی ضرورتیں ایک دوسرے کے ذریعہ پوری کی جاتی ہیں۔ ایک شخص کے دل میں ڈال دیا کہ تم جاکر دکان کھول کر بیٹھو اور دوسرے کے دل میں یہ ڈال دیا کہ اس دکان والے سے خریدو۔

ایک سبق آموز واقعہ

میرے ایک بڑے بھائی تھے جناب محمد ذکی کیفی رحمۃ اللہ علیہ، اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند کرے آمین، لاہور میں ان کی دینی کتابوں کی ایک دکان "ادارہ اسلامیات" کے نام سے تھی، اب بھی وہ دکان موجود ہے، وہ ایک مرتبہ کہنے لگے کہ تجارت میں اللہ تعالیٰ اپنی رحمت اور قدرت کے عجیب کرشمے دکھلاتا ہے، ایک دن میں صبح بیدار ہوا تو پورے شہر میں موسلا دھار بارش ہورہی تھی اور بازاروں میں کئی کئی انچ پانی کھڑا تھا، میرے دل میں خیال آیا کہ آج بارش کا دن ہے، لوگ گھر سے نکلتے ہوئے ڈر رہے ہیں، سڑکوں پر پانی کھڑا ہے، ایسے حالات میں کون کتاب خریدنے آئے گا اور کتاب بھی کوئی دنیاوی یا کورس اور نصاب کی نہیں بلکہ دینی کتاب جس کے بارے میں ہمارا حال یہ ہے کہ جب دنیا کی ساری ضرورتیں پوری ہوجائیں تب جاکر یہ خیال آتا ہے کہ چلو کوئی دینی کتاب خرید کر پڑھ لیں، ان کتابوں سے نہ تو بھوک مٹتی ہے نہ پیاس بجھتی ہے نہ اس سے کوئی دنیا کی ضرورت پوری ہوتی ہے، اور آج کل کے حساب سے دینی کتاب ایک فالتو مد ہے، خیال یہ ہوتا ہے کہ فالتو وقت ملے گا تو دینی کتاب پڑھ لیں گے۔ تو ایسی موسلادھار بارش میں کون دینی کتاب خریدنے آئے گا، لہٰذا آج دکان پر نہ جاؤں اور چھٹی کر لیتا ہوں۔

لیکن چونکہ بزرگوں کے صحبت یافتہ تھے حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت اٹھائی تھی۔ فرمانے لگے کہ اس کے ساتھ ساتھ میرے دل میں دوسرا خیال یہ آیا کہ ٹھیک ہے کوئی شخص کتاب خریدنے آئے یا نہ آئے لیکن اللہ تعالیٰ نے میرے لئے رزق کا یہ ذریعہ مقرر فرمایا ہے، اب میرا کام یہ ہے کہ میں جاؤں، جاکر دکان کھول کر بیٹھ جاؤں، گاہک بھیجنا میرا کام نہیں، کسی اور کا کام ہے، لہٰذا مجھے اپنے کام میں کوتاہی نہ کرنی چاہئے، چاہے بارش ہورہی ہو یا سیلاب آرہا ہو، مجھے اپنی

دکان کھولنی چاہئے۔ چنانچہ یہ سوچ کر میں نے چھتری اٹھائی اور پانی سے گزرتا ہوا چلا گیا اور بازار جاکر دکان کھول کر بیٹھ گیا اور یہ سوچا کہ آج کوئی گاہک تو آئے گا نہیں، چلو بیٹھ کر تلاوت ہی کرلیں، چنانچہ ابھی میں قرآن شریف کھول کر تلاوت کرنے بیٹھا ہی تھا کہ کیا دیکھتا ہوں کہ لوگ برساتیاں ڈال کر اور چھتریاں تان کر کتابیں خریدنے آرہے ہیں، میں حیران تھا کہ ان لوگوں کو ایسی کونسی ضرورت پیش آگئی ہے کہ اس طوفانی بارش میں اور بہتے ہوئے سیلاب میں میرے پاس آکر ایسی کتابیں خرید رہے ہیں جن کی کوئی فوری ضرورت نہیں۔ لیکن لوگ آئے اور جتنی بکری روزانہ ہوتی تھی اس دن بھی اتنی بکری ہوئی۔ اس وقت دل میں یہ بات آئی کہ یہ گاہک خود نہیں آرہے ہیں، حقیقت میں کوئی اور بھیج رہا ہے، اور یہ اس لئے بھیج رہا ہے کہ اس نے میرے لئے رزق کا سامان ان گاہک کو بنایا ہے۔

کاموں کی تقسیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے

بہرحال، یہ درحقیقت اللہ تعالیٰ جل شانہٗ کا بنایا ہوا نظام ہے جو تمہارے پاس گاہک بھیج رہا ہے، جو گاہک کے دل میں ڈال رہا ہے کہ تم اس دکان سے جاکر سامان خریدو۔ کیا کسی شخص نے یہ کانفرنس بلائی تھی اور اس کانفرنس میں یہ طے ہوا تھا کہ اتنے لوگ کپڑا فروخت کریں گے، اتنے لوگ جوتے فروخت کریں گے، اتنے لوگ چاول فروخت کریں گے، اتنے لوگ برتن فروخت کریں گے، اور اس طرح لوگوں کی ضروریات پوری کی جائیں گی۔ دنیا میں ایسی کوئی کانفرنس آج تک نہیں ہوئی بلکہ اللہ تعالیٰ نے کسی کے دل میں یہ ڈالا کہ تم کپڑا فروخت کرو، کسی کے دل میں ڈالا کہ تم جوتے فروخت کرو، کسی کے دل میں ڈالا کہ تم روٹی فروخت کرو، کسی کے دل میں یہ ڈالا کہ تم گوشت فروخت کرو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا کی کوئی ضرورت ایسی نہیں ہے جو بازار میں نہ ملتی ہو۔ دوسری طرف خریداروں کے دل میں یہ ڈالا کہ تم جاکر ان سے ضروریات خریدو اور ان کے لئے رزق کا سامان فراہم کرو۔ یہ اللہ تعالیٰ

کا بنایا ہوا نظام ہے کہ وہ تمام انسانوں کو اس طرح سے رزق عطا کر رہا ہے۔

زمین سے اُگانے والا کون ہے؟

خواہ تجارت ہو یا زراعت ہو یا ملازمت ہو، دینے والا درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی ہے، زراعت کو دیکھئے! زراعت میں آدمی کا کام یہ ہے کہ زمین کو نرم کر کے اس میں بیج ڈال دے اور اس میں پانی دے دے، لیکن اس بیج کو کونپل بنانا، وہ بیج جو بالکل بے حقیقت ہے جو گنتی میں بھی نہ آئے، جو بے وزن ہے لیکن اتنی سخت زمین کا پیٹ پھاڑ کر نمودار ہوتا ہے اور کونپل بن جاتا ہے، پھر وہ کونپل بھی ایسی نرم اور نازک ہوتی ہے کہ اگر بچہ بھی اس کو انگلی سے مسل دے تو وہ ختم ہو جائے لیکن وہی کونپل سارے موسموں کی سختیاں برداشت کرتی ہے، گرم اور سرد اور تیز ہواؤں کو سہتی ہے، پھر کونپل سے پودا بنتا ہے، پھر اس پودے سے پھول نکلتے ہیں، پھول سے پھل بنتے ہیں اور اس طرح وہ ساری دنیا کے انسانوں تک پہنچ جاتا ہے۔ کون ذات ہے جو یہ کام کر رہی ہے؟ اللہ جل شانہ ہی یہ سارے کام کرنے والے ہیں۔

انسان میں پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں

لہٰذا آمدنی کا کوئی بھی ذریعہ ہو، چاہے وہ تجارت ہو یا زراعت ہو یا ملازمت ہو، حقیقت میں تو انسان ایک محدود کام کرنے کے لئے دنیا میں بھیجا گیا ہے، بس انسان وہ محدود کام کر دیتا ہے لیکن اس محدود کام کے اندر کسی چیز کو پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ یہ تو اللہ تعالیٰ جل شانہ ہیں جو ضرورت کی اشیاء پیدا کرتے ہیں اور تمہیں عطا کرتے ہیں، لہٰذا جو کچھ بھی تمہارے پاس ہے وہ سب اسی کی عطا ہے:

﴿لِلّٰہِ مَافِی السَّمٰوٰتِ وَمَافِی الْاَرْضِ﴾ (البقرہ: ۲۸۴)

"زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ اسی کی ملکیت ہے"۔

مالک حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں

اور اللہ تعالیٰ نے وہ چیز تمہیں عطا کر کے یہ بھی کہہ دیا کہ چلو تم ہی اس کے مالک ہو۔ چنانچہ سورۃ یٰسین میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿اولم یروا انا خلقنا لھم مما عملت ایدینا انعاما فھم لھا ملکون﴾ (یٰسین: ۷۱)

کیا وہ نہیں دیکھتے کہ ہم نے بنا دیے ان کے واسطے اپنے ہاتھوں کی بنائی ہوئی چیزوں سے چوپائے، پھر وہ ان کے مالک ہیں۔ مالک حقیقی تو ہم تھے، ہم نے تمہیں مالک بنایا۔ تو حقیقت میں وہ مال جو تمہارے پاس آیا ہے اس میں سب سے بڑا حق تو ہمارا ہے، جب ہمارا حق ہے تو پھر اس میں سے اللہ کے حکم کے مطابق خرچ کرو، اگر اس کے حکم کے مطابق خرچ کرو گے تو باقی جتنا مال تمہارے پاس ہے وہ تمہارے لئے حلال اور طیب ہے، وہ مال اللہ کا فضل ہے، اللہ کی نعمت ہے، وہ مال برکت والا ہے۔ اور اگر تم نے اس مال میں سے وہ چیز نہ نکالی جو اللہ تعالیٰ نے تم پر فرض کی ہے تو پھر یہ سارا مال تمہارے لئے آگ کے انگارے ہیں اور قیامت کے دن ان انگاروں کو دیکھ لو گے جب ان انگاروں سے تمہارے جسموں کو داغا جائے گا اور تم سے یہ کہا جائے گا کہ یہ ہے وہ خزانہ جس کو تم جمع کیا کرتے تھے۔

صرف ڈھائی فیصد ادا کرو

اگر اللہ تعالیٰ یہ فرماتے کہ یہ مال ہماری عطا کی ہوئی چیز ہے، لہٰذا اس میں سے ڈھائی فیصد تم رکھو اور ساڑھے ستانوے فیصد اللہ کی راہ میں خرچ کر دو تو بھی انصاف کے خلاف نہیں تھا، کیونکہ یہ سارا مال اسی کا دیا ہوا ہے اور اسی کی ملکیت

ہے۔ لیکن اس نے اپنے بندوں پر فضل فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں جانتا ہوں کہ تم کمزور ہو اور تمہیں اس مال کی ضرورت ہے، میں جانتا ہوں کہ تمہاری طبیعت اس مال کی طرف راغب ہے، لہٰذا چلو اس مال میں سے ساڑھے ستانوے فیصد تمہارا، صرف ڈھائی فیصد کا مطالبہ ہے، جب یہ ڈھائی فیصد اللہ کے راستے میں خرچ کرو گے تو باقی ساڑھے ستانوے فیصد تمہارے لئے حلال ہے اور طیب ہے اور برکت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اتنا معمولی مطالبہ کر کے سارا مال ہمارے حوالے کر دیا کہ اس کو جس طرح چاہو اپنی جائز ضروریات میں خرچ کرو۔

زکوٰۃ کی تاکید

یہ ڈھائی فیصد زکوٰۃ ہے، یہ وہ زکوٰۃ ہے جس کے بارے میں قرآن کریم میں بار بار ارشاد فرمایا:

﴿واقیموا الصلاۃ واتوا الزکاۃ﴾

"نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو"۔

جہاں نماز کا ذکر فرمایا ہے وہاں ساتھ میں زکوٰۃ کا بھی ذکر ہے، اس زکوٰۃ کی اتنی تاکید وارد ہوئی ہے۔ جب اس زکوٰۃ کی اتنی تاکید ہے اور دوسری طرف اللہ جل شانہ نے اتنا بڑا احسان فرمایا ہے کہ ہمیں مال عطا کیا اور اس کا مالک بنایا اور پھر صرف ڈھائی فیصد کا مطالبہ کیا تو مسلمان کم از کم اتنا کر لے کہ وہ ڈھائی فیصد ٹھیک اللہ کے مطالبے کے مطابق ادا کر دے تو اس پر کوئی آسمان نہیں ٹوٹ جائے گا، کوئی قیامت نہیں ٹوٹ پڑے گی۔

زکوٰۃ حساب کر کے نکالو

بہت سے لوگ تو وہ ہیں جو زکوٰۃ سے بالکل بے پرواہ ہیں، العیاذ باللہ وہ تو زکوٰۃ

نکالتے ہی نہیں ہیں۔ ان کی سوچ تو یہ ہے کہ یہ ڈھائی فیصد کیوں دیں؟ بس جو مال آرہا ہے وہ آئے۔ دوسری طرف بعض لوگ وہ ہیں جن کو زکوٰۃ کا کچھ نہ کچھ احساس ہے اور وہ زکوٰۃ نکالتے بھی ہیں لیکن زکوٰۃ نکالنے کا جو صحیح طریقہ ہے وہ طریقہ اختیار نہیں کرتے۔ جب ڈھائی فیصد زکوٰۃ فرض کی گئی تو اب اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ٹھیک ٹھیک حساب لگا کر زکوٰۃ نکالی جائے۔ بعض لوگ یہ سوچتے ہیں کہ کون حساب کتاب کرے، کون سارے اسٹاک کو چیک کرے، لہٰذا بس ایک اندازہ کر کے زکوٰۃ نکال دیتے ہیں، اب اس اندازے میں غلطی بھی واقع ہوسکتی ہے اور زکوٰۃ نکالنے میں کمی بھی ہوسکتی ہے، اگر زکوٰۃ زیادہ نکال دی جائے انشاء اللہ مؤاخذہ نہیں ہوگا، لیکن اگر ایک روپیہ بھی کم ہوجائے یعنی جتنی زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اس سے ایک روپیہ کم زکوٰۃ نکالی تو یاد رکھئے! وہ ایک روپیہ جو آپ نے حرام طریقے سے اپنے پاس روک لیا ہے، وہ ایک روپیہ تمہارے سارے مال کو برباد کرنے کے لئے کافی ہے۔

وہ مال تباہی کا سبب ہے

ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب مال میں زکوٰۃ کی رقم شامل ہو جائے یعنی پوری زکوٰۃ نہیں نکالی بلکہ کچھ زکوٰۃ نکالی اور کچھ باقی رہ گئی تو وہ مال انسان کے لئے تباہی اور ہلاکت کا سبب ہے۔ اس وجہ سے اس بات کا اہتمام کریں کہ ایک ایک پائی کا صحیح حساب کرکے زکوٰۃ نکالی جائے، اس کے بغیر زکوٰۃ کا فریضہ کما حقہ ادا نہیں ہوتا، الحمد للہ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد وہ ہے جو زکوٰۃ ضرور نکالتی ہے لیکن اس بات کا اہتمام نہیں کرتی کہ ٹھیک ٹھیک حساب کرکے زکوٰۃ نکالے، اس کی وجہ سے زکوٰۃ کی رقم ان کے مال میں شامل رہتی ہے اور اس کے نتیجے میں ہلاکت اور بربادی کا سبب بن جاتی ہے۔

زکوٰۃ کے دنیاوی فوائد

ویسے زکوٰۃ اس نیت سے نکالنی چاہئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اس کی رضا کا تقاضہ ہے اور ایک عبادت ہے۔ اس زکوٰۃ نکالنے سے ہمیں کوئی منفعت حاصل ہو یا نہ ہو، کوئی فائدہ ملے یا نہ ملے، اللہ تعالیٰ کے حکم کی اطاعت بذات خود مقصود ہے۔ اصل مقصد تو زکوٰۃ کا یہ ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کا کرم ہے کہ جب کوئی بندہ زکوٰۃ نکالتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو فوائد بھی عطا فرماتے ہین، وہ فائدہ یہ ہے کہ اس کے مال میں برکت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿یمحق اللّٰہ الربوا ویربی الصدقات﴾

(البقرہ:۲۷۶)

"یعنی اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتے ہیں اور زکوٰۃ اور صدقات کو بڑھاتے ہیں"۔

ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی بندہ زکوٰۃ نکالتا ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرشتے اس کے حق میں یہ دعا فرماتے ہیں کہ:

﴿الھم اعط منفقا خلفا واعط ممسکا تلفا﴾

(بخاری کتاب الزکاۃ باب قول اللہ تعالیٰ: فاما من اعطی واتقی)

اے اللہ! جو شخص اللہ تعالیٰ کے راستے میں خرچ کر رہا ہے اس کو اور زیادہ عطا فرمایئے، اور اے اللہ جو شخص اپنے مال کو روک کر رکھ رہا ہے اور زکوٰۃ ادا نہیں کر رہا ہے تو اے اللہ اس کے مال پر ہلاکت ڈالئے۔ اس لئے فرمایا:

﴿ما نقصت صدقۃ من مال﴾

"کوئی صدقہ کسی مال میں کمی نہیں کرتا"۔

چنانچہ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ ادھر ایک مسلمان نے زکوٰۃ نکالی دوسری

طرف اللہ تعالیٰ نے اس کی آمدنی کے دوسرے ذرائع پیدا کر دیے اور اس کے ذریعہ اس زکوٰۃ سے زیادہ پیسہ اس کے پاس آ گیا۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ زکوٰۃ نکالنے سے اگرچہ گنتی کے اعتبار سے پیسے کم ہو جاتے ہیں لیکن بقیہ مال میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسی برکت ہوتی ہے کہ اس برکت کے نتیجے میں تھوڑے مال سے زیادہ فوائد حاصل ہو جاتے ہیں۔

مال میں بے برکتی کا انجام

آج کی دنیا گنتی کی دنیا ہے۔ برکت کا مفہوم لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتا۔ برکت اس چیز کو کہتے ہیں کہ تھوڑی سی چیز میں زیادہ فائدہ حاصل ہو جائے مثلاً آج آپ نے پیسے تو بہت کمائے لیکن جب گھر پہنچے تو پتہ چلا کہ بچہ بیمار ہے، اس کو لے کر ڈاکٹر کے پاس گئے اور ایک ہی طبی معائنہ میں وہ سارے پیسے خرچ ہو گئے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو پیسے کمائے تھے اس میں برکت نہ ہوئی۔ یا مثلاً آپ پیسے کما کر گھر جا رہے تھے کہ راستہ میں ڈاکو مل گیا اور اس نے پستول دکھا کر سارے پیسے چھین لئے، اس کا مطلب یہ ہے کہ پیسے تو حاصل ہوئے لیکن اس میں برکت نہیں ہوئی یا مثلاً آپ نے پیسہ کما کر کھانا کھایا اور اس کھانے کے نتیجے میں آپ کو بد ہضمی ہو گئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مال میں برکت نہ ہوئی۔ یہ سب بے برکتی کی نشانیاں ہیں۔ برکت یہ ہے کہ آپ نے پیسے تو کم کمائے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان تھوڑے پیسوں میں زیادہ کام بنا دیے اور تمہارے بہت سے کام نکل گئے، اس کا نام ہے برکت۔ یہ برکت اللہ تعالیٰ اس کو عطاء فرماتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے احکام پر عمل کرتا ہے۔ لہٰذا ہم اپنے مال کی زکوٰۃ نکالیں اور اس طرح نکالیں جس طرح اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بتایا ہے اور اس کو حساب کتاب کے ساتھ نکالیں۔ صرف اندازہ سے نہ نکالیں۔

زکوٰۃ کا نصاب

اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کا ایک نصاب مقرر کیا ہے کہ اس نصاب سے کم اگر کوئی شخص مالک ہے تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں، اگر اس نصاب کا مالک ہو گا تو زکوٰۃ فرض ہوگی۔ وہ نصاب یہ ہے: ساڑھے باون تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ، یا زیور، یا سامان تجارت وغیرہ، جس شخص کے پاس یہ مال اتنی مقدار میں موجود ہو تو اس کو "صاحب نصاب" کہا جاتا ہے۔

ہر ہر روپے پر سال کا گزرنا ضروری نہیں

پھر اس نصاب پر ایک سال گزرنا چاہئے، یعنی ایک سال تک اگر کوئی شخص صاحب نصاب رہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس بارے میں عام طور پر یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہر ہر روپے پر مستقل پورا سال گزرے، تب اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، یہ بات درست نہیں۔ بلکہ جب ایک مرتبہ سال کے شروع میں ایک شخص صاحب نصاب بن جائے مثلاً فرض کریں کہ یکم رمضان کو اگر کوئی شخص صاحب نصاب بن گیا پھر آئندہ سال جب یکم رمضان آیا تو اس وقت بھی وہ صاحب نصاب ہے تو ایسے شخص کو صاحب نصاب سمجھا جائے گا، درمیان سال میں جو رقم آتی جاتی رہی اس کا کوئی اعتبار نہیں، بس یکم رمضان کو دیکھ لو کہ تمہارے پاس کتنی رقم موجود ہے اس رقم پر زکوٰۃ نکالی جائے گی، چاہے اس میں سے کچھ رقم صرف ایک دن پہلے ہی کیوں نہ آئی ہو۔

تاریخ زکوٰۃ میں جو رقم ہو اس پر زکوٰۃ ہے

مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص کے پاس یکم رمضان کو ایک لاکھ روپیہ تھا، اگلے سال یکم رمضان سے دو دن پہلے پچاس ہزار روپے اس کے پاس اور آگئے اور اس

کے نتیجے میں یکم رمضان کو اس کے پاس ڈیڑھ لاکھ روپے ہو گئے، اب اس ڈیڑھ لاکھ روپے پر زکوٰۃ فرض ہوگی، یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس میں پچاس ہزار روپے تو صرف دو دن پہلے آئے ہیں اور اس پر ایک سال نہیں گزرا، لہٰذا اس پر زکوٰۃ نہ ہونی چاہئے یہ درست نہیں بلکہ زکوٰۃ نکالنے کی جو تاریخ ہے اور جس تاریخ کو آپ صاحب نصاب بنے ہیں اس تاریخ میں جتنا مال آپ کے پاس موجود ہے اس پر زکوٰۃ واجب ہے، چاہے یہ رقم پچھلے سال یکم رمضان کی رقم سے زیادہ ہو یا کم ہو مثلاً اگر پچھلے سال ایک لاکھ روپے تھے، اب ڈیڑھ لاکھ ہیں تو ڈیڑھ لاکھ پر زکوٰۃ ادا کرو، اور اگر اس سال پچاس ہزار رہ گئے تو اب پچاس ہزار پر زکوٰۃ ادا کرو، درمیان سال میں جو رقم خرچ ہو گئی، اس کا کوئی حساب کتاب نہیں اور اس خرچ شدہ رقم پر زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے حساب کتاب کی الجھن سے بچانے کے لئے یہ آسان طریقہ مقرر فرمایا ہے کہ درمیان سال میں جو کچھ تم نے کھایا پیا اور وہ رقم تمہارے پاس سے چلی گئی تو اس کا کوئی حساب کتاب کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح درمیان سال میں جو رقم آ گئی اس کا الگ سے حساب رکھنے کی ضرورت نہیں کہ وہ کس تاریخ میں آئی اور کب اس پر سال پورا ہو گا؟ بلکہ زکوٰۃ نکالنے کی تاریخ میں جو رقم تمہارے پاس ہے، اس پر زکوٰۃ ادا کرو۔ سال گزرنے کا مطلب یہ ہے۔

اموالِ زکوٰۃ کون کون سے ہیں؟

یہ بھی اللہ تعالیٰ کا ہم پر فضل ہے کہ اس نے ہر ہر چیز پر زکوٰۃ فرض نہیں فرمائی، ورنہ مال کی تو بہت سی قسمیں ہیں۔ جن چیزوں پر زکوٰۃ فرض ہے وہ یہ ہیں: ① نقد روپیہ، چاہے وہ کسی بھی شکل میں ہوں، چاہے وہ نوٹ ہوں یا سکے ہوں، ② سونا چاندی، چاہے وہ زیور کی شکل میں ہو، یا سکے کی شکل میں ہو، بعض لوگوں کے ذہنوں میں یہ رہتا ہے کہ جو خواتین کا استعمالی زیور ہے اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، یہ بات درست نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ استعمالی زیور پر بھی زکوٰۃ واجب ہے البتہ صرف

سونے چاندی کے زیور پر زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اگر سونے چاندی کے علاوہ کسی اور دھات کا زیور ہے، چاہے پلاٹینم ہی کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں، اسی طرح ہیرے جوہرات پر زکوٰۃ نہیں جب تک تجارت کے لئے نہ ہوں بلکہ ذاتی استعمال کے لئے ہوں۔

اموال زکوٰۃ میں عقل نہ چلائیں

یہاں یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے، اللہ تعالیٰ کا عائد کیا ہوا فریضہ ہے۔ اب بعض لوگ زکوٰۃ کے اندر اپنی عقل دوڑاتے ہیں اور یہ سوال کرتے ہیں کہ اس پر زکوٰۃ کیوں واجب ہے اور فلاں چیز پر زکوٰۃ کیوں واجب نہیں؟ یاد رکھیے کہ یہ زکوٰۃ ادا کرنا عبادت ہے اور عبادت کے معنی ہی یہ ہیں کہ چاہے وہ ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے مگر اللہ کا حکم ماننا ہے مثلاً کوئی شخص کہے کہ سونے چاندی پر زکوٰۃ واجب ہے تو ہیرے جوہرات پر زکوٰۃ کیوں واجب نہیں؟ اور پلاٹینم پر کیوں زکوٰۃ نہیں؟ یہ سوال بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص یہ کہنے کہ حالت سفر میں ظہر اور عصر اور عشاء کی نماز میں قصر ہے اور چار رکعت کی بجائے دو رکعت پڑھی جاتی ہے تو پھر مغرب میں قصر کیوں نہیں؟ یا مثلاً کوئی شخص کہے کہ ایک آدمی ہوائی جہاز میں فرسٹ کلاس کے اندر سفر کرتا ہے اور اس سفر میں اس کو کوئی مشقت بھی نہیں ہوتی مگر اس کی نماز آدھی ہوجاتی ہے اور میں کراچی میں بس کے اندر بڑی مشقت کے ساتھ سفر کرتا ہوں، میری نماز آدھی کیوں نہیں ہوتی؟ ان سب کا ایک ہی جواب ہے، وہ یہ کہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے عبادت کے احکام ہیں، عبادات میں ان احکام کی پابندی کرنا ضروری ہے ورنہ وہ کام عبادت نہیں رہے گا۔

عبادت کرنا اللہ کا حکم ہے

یا مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ ۹ ذی الحجہ ہی کو حج ہوتا ہے؟

مجھے تو آسانی یہ ہے کہ آج جاکر حج کر آؤں اور ایک دن کے بجائے میں عرفات تین دن قیام کروں گا، اب اگر وہ شخص ایک دن کے بجائے تین دن بھی وہاں بیٹھا رہے گا، تب بھی اس کا حج نہیں ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عبادت کا جو طریقہ بتایا تھا اس کے مطابق نہیں کیا۔ یا مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ حج کے تین دنوں میں جمرات کی رمی کرنے میں بہت ہجوم ہوتا ہے اس لئے میں چوتھے دن اکٹھی سارے دنوں کی رمی کرلوں گا۔ یہ رمی درست نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ عبادت ہے اور عبادت کے اندر یہ ضروری ہے کہ جو طریقہ بتایا گیا ہے اور جس طرح بتایا گیا ہے اس کے مطابق وہ عبادت انجام دی جائے گی تو وہ عبادت درست ہوگی ورنہ درست نہ ہوگی۔ لہٰذا یہ اعتراض کرنا کہ سونے اور چاندی پر زکوٰۃ کیوں ہے اور ہیرے پر کیوں نہیں؟ یہ عبادت کے فلسفے کے خلاف ہے۔ بہرحال، اللہ تعالیٰ نے سونے چاندی پر زکوٰۃ رکھی ہے، چاہے وہ استعمال کا ہو، اور نقد روپیہ پر زکوٰۃ رکھی ہے۔

سامان تجارت کی قیمت کے تعین کا طریقہ

دوسری چیز جس پر زکوٰۃ فرض ہے وہ ہے "سامان تجارت" مثلاً کسی کی دکان میں جو سامان برائے فروخت رکھا ہوا ہے، اس سارے اسٹاک پر زکوٰۃ واجب ہے، البتہ اسٹاک کی قیمت لگاتے ہوئے اس بات کی گنجائش ہے کہ آدمی زکوٰۃ نکالتے وقت یہ حساب لگائے کہ اگر میں پورا اسٹاک اکٹھا فروخت کروں تو بازار میں اس کی کیا قیمت لگے گی۔ دیکھئے ایک "ریٹیل پرائس" ہوتی ہے اور دوسری "ہول سیل پرائس" تیسری صورت یہ ہے کہ پورا اسٹاک اکٹھا فروخت کرنے کی صورت میں کیا قیمت لگے گی، لہٰذا جب دکان کے اندر جو مال ہے اس کی زکوٰۃ کا حساب لگایا جارہا ہو تو اس کی گنجائش ہے کہ تیسری قسم کی قیمت لگائی جائے، وہ قیمت نکال کر پھر اس کا ڈھائی فیصد زکوٰۃ میں نکالنا ہوگا، البتہ احتیاط اس میں ہے کہ عام "ہول سیل قیمت" سے حساب لگا کر اس پر زکوٰۃ ادا کردی جائے۔

مال تجارت میں کیا کیا داخل ہے؟

اس کے علاوہ مال تجارت میں ہر وہ چیز شامل ہے جس کو آدمی نے بیچنے کی غرض سے خریدا ہو، لہٰذا اگر کسی شخص نے بیچنے کی غرض سے کوئی پلاٹ خریدا یا زمین خریدی یا کوئی مکان خریدا یا گاڑی خریدی اور اس مقصد سے خریدی کہ اس کو بیچ کر نفع کماؤں گا تو یہ سب چیزیں مال تجارت میں داخل ہیں، لہٰذا اگر کوئی پلاٹ: کوئی زمین، کوئی مکان خریدتے وقت شروع ہی میں یہ نیت تھی کہ میں اس کو فروخت کروں گا تو اس کی مالیت پر زکوٰۃ واجب ہے۔ بہت سے لوگ وہ ہوتے ہیں جو "انویسٹمنٹ" کی غرض سے پلاٹ خرید لیتے ہیں اور شروع ہی سے یہ نیت ہوتی ہے کہ جب اس پر اچھے پیسے ملیں گے تو اس کو فروخت کردوں گا اور فروخت کر کے اس سے نفع کماؤں گا، تو اس پلاٹ کی مالیت پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ لیکن اگر پلاٹ اس نیت سے خریدا کہ اگر موقع ہوا تو اس پر رہائش کے لئے مکان بنالیں گے، یا موقع ہوگا تو اس کو کرائے پر چڑہادیں گے یا کبھی موقع ہوگا تو اس کو فروخت کر دیں گے، کوئی ایک واضح نیت نہیں ہے بلکہ ویسے ہی خرید کر ڈال دیا ہے، اب اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آئندہ کسی وقت اس کو مکان بنا کر وہاں رہائش اختیار کرلیں گے اور یہ احتمال بھی ہے کہ کرائے پر چڑہادیں گے اور یہ احتمال بھی ہے کہ فروخت کردیں گے تو اس صورت میں اس پلاٹ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لہٰذا زکوٰۃ صرف اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب خریدتے وقت ہی اس کو دوبارہ فروخت کرنے کی نیت ہو، یہاں تک کہ اگر پلاٹ خریدتے وقت شروع میں یہ نیت تھی کہ اس پر مکان بنا کر رہائش اختیار کریں گے، بعد میں ارادہ بدل گیا اور یہ ارادہ کرلیا کہ اب اس کو فروخت کر کے پیسے حاصل کرلیں گے تو محض نیت اور ارادہ کی تبدیلی سے فرق نہیں پڑتا جب تک آپ اس پلاٹ کو واقعۃً فروخت نہیں کردیں گے اور اس کے پیسے آپ کے پاس نہیں آجائیں گے اس وقت تک اس پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوگی۔

بہرحال، ہر وہ چیز جسے خریدتے وقت ہی اس کو فروخت کرنے کی نیت ہو، وہ مال تجارت ہے اور اس کی مالیت پر ڈھائی فیصد کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔

کس دن کی مالیت معتبر ہوگی؟

یہ بات بھی یاد رکھیں کہ مالیت اس دن کی معتبر ہوگی جس دن آپ زکوٰۃ کا حساب کررہے ہیں مثلاً ایک پلاٹ آپ نے ایک لاکھ روپے میں خریدا تھا اور آج اس پلاٹ کی قیمت دس لاکھ ہوگئی، اب دس لاکھ پر ڈھائی فیصد کے حساب سے زکوٰۃ نکالی جائے گی، ایک لاکھ پر نہیں نکالی جائے گی۔

کمپنیوں کے شیئرز پر زکوٰۃ کا حکم

اسی طرح کمپنیوں کے "شیئرز" بھی سامان تجارت میں داخل ہیں۔ اور ان کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ آپ نے کسی کمپنی کے شیئرز اس مقصد کے لئے خریدے ہیں کہ اس کے ذریعہ کمپنی کا منافع (dividend) حاصل کریں گے اور اس پر ہمیں سالانہ منافع کمپنی کی طرف سے ملتا رہے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ آپ نے کسی کمپنی کے شیئرز "کیپٹل گین" کے لئے خریدے ہیں یعنی نیت یہ ہے کہ جب بازار میں ان کی قیمت بڑھ جائے گی تو ان کو فروخت کرکے نفع کمائیں گے۔ اگر یہ دوسری صورت ہے یعنی شیئرز خریدتے وقت شروع ہی میں ان کو فروخت کرنے کی نیت تھی تو اس صورت میں پورے شیئرز کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی مثلاً آپ نے پچاس روپے کے حساب سے شیئرز خریدے اور مقصد یہ تھا کہ جب ان کی قیمت بڑھ جائے گی تو ان کو فروخت کرکے نفع حاصل کریں گے، اس کے بعد جس دن آپ نے زکوٰۃ کا حساب نکالا، اس دن شیئرز کی قیمت ساٹھ روپے ہوگئی تو اب ساٹھ روپے کے حساب سے ان شیئرز کی مالیت نکالی جائے گی اور اس پر ڈھائی

فیصد کے حساب سے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

لیکن اگر پہلی صورت ہے یعنی آپ نے کمپنی کے شیئرز اس نیت سے خریدے کہ کمپنی کی طرف سے اس پر سالانہ منافع ملتا رہے گا اور فروخت کرنے کی نیت نہیں تھی تو اس صورت میں آپ کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ یہ دیکھیں کہ جس کمپنی کے یہ شیئرز ہیں اس کمپنی کے کتنے اثاثے جامد ہیں مثلاً بلڈنگ، مشینری، کاریں وغیرہ، اور کتنے اثاثے نقد، سامان تجارت اور خام مال کی شکل میں ہیں، یہ معلومات کمپنی ہی سے حاصل کی جاسکتی ہیں، مثلاً فرض کریں کہ کسی کمپنی کے ساٹھ فیصد اثاثے نقد، سامان تجارت، خام مال، اور تیار مال کی صورت میں ہیں اور چالیس فیصد اثاثے بلڈنگ، مشینری اور کار وغیرہ کی صورت میں ہیں تو اس صورت میں آپ ان شیئرز کی بازاری قیمت لگا کر اس کی ساٹھ فیصد قیمت پر زکوٰۃ ادا کریں، مثلاً شیئرز کی بازاری قیمت ساٹھ روپے تھی اور کمپنی کے ساٹھ فیصد اثاثے قابل زکوٰۃ تھے اور چالیس فیصد اثاثے ناقابل زکوٰۃ تھے تو اس صورت میں آپ اس شیئرز کی پوری قیمت یعنی ساٹھ روپے کے بجائے =/۳۶ روپے پر زکوٰۃ ادا کریں۔ اور اگر کسی کمپنی کے اثاثوں کی تفصیل معلوم نہ ہوسکے تو اس صورت میں احتیاطاً ان شیئرز کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ ادا کردی جائے۔

شیئرز کے علاوہ اور جتنے فائینانشل انسٹرومنٹس ہیں چاہے وہ بونڈز ہوں یا سرٹیفکیٹس ہوں، یہ سب نقد کے حکم میں ہیں، ان کی اصل قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے۔

کارخانہ کی کن اشیاء پر زکوٰۃ ہے

اگر کوئی شخص فیکٹری کا مالک ہے تو اس فیکٹری میں جو تیار شدہ مال ہے اس کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے، اسی طرح جو مال تیاری کے مختلف مراحل میں ہے یا خام مال کی شکل میں ہے اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ البتہ فیکٹری کی مشینری، بلڈنگ،

گاڑیاں وغیرہ پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

اس طرح اگر کسی شخص نے کسی کاروبار میں شرکت کے لئے روپیہ لگایا ہوا ہے، اور اس کاروبار کا کوئی متناسب حصہ اس کی ملکیت ہے تو جتنا حصہ اس کی ملکیت ہے اس حصے کی بازاری قیمت کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔

بہرحال، خلاصہ یہ کہ نقد روپیہ جس میں بینک بیلنس اور فائینانشل انسٹرومنٹس بھی داخل ہیں، ان پر زکوٰۃ واجب ہے، اور سامان تجارت، جس میں تیار مال، خام مال، اور جو مال تیاری کے مراحل میں ہیں وہ سب سامان تجارت میں داخل ہیں، اور کمپنی کے شیئرز بھی سامان تجارت میں داخل ہیں، اس کے علاوہ ہر چیز جو آدمی نے فروخت کرنے کی غرض سے خریدی ہو وہ بھی سامان تجارت میں داخل ہے، زکوٰۃ نکالتے وقت ان سب کی مجموعی مالیت نکالیں اور اس پر زکوٰۃ ادا کریں۔

واجب الوصول قرضوں پر زکوٰۃ

ان کے علاوہ بہت سی رقمیں وہ ہوتی ہیں جو دوسروں سے واجب الوصول ہوتی ہیں۔ مثلاً دوسروں کو قرض دے رکھا ہے، یا مثلاً مال ادھار فروخت کر رکھا ہے اور اس کی قیمت ابھی وصول ہونی ہے، تو جب آپ زکوٰۃ کا حساب لگائیں اور اپنی مجموعی مالیت نکالیں تو بہتر یہ ہے کہ ان قرضوں کو اور واجب الوصول رقموں کو آج ہی آپ اپنی مجموعی مالیت میں شامل کرلیں۔ اگرچہ شرعی حکم یہ ہے کہ جو قرضے ابھی وصول نہیں ہوئے تو جب تک وہ وصول نہ ہوجائیں اس وقت تک شرعاً ان پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی، لیکن جب وصول ہوجائیں تو جتنے سال گزر چکے ہیں ان تمام پچھلے سالوں کی بھی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ مثلاً فرض کریں کہ آپ نے ایک شخص کو ایک لاکھ روپیہ قرضہ دے رکھا تھا، اور پانچ سال کے بعد وہ قرضہ آپ کو واپس ملا، تو اگرچہ اس ایک لاکھ روپے پر ان پانچ سالوں کے دوران تو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں تھی، لیکن جب وہ ایک لاکھ روپے وصول ہوگئے تو اب گزشتہ

پانچ سالوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی۔ تو چونکہ گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ یک مشت ادا کرنے میں بعض اوقات دشواری ہوتی ہے لہٰذا بہتر یہ ہے کہ ہر سال اس قرض کی زکوٰۃ کی ادائیگی بھی کر دی جایا کرے۔ لہٰذا جب زکوٰۃ کا حساب لگائیں تو ان قرضوں کو بھی مجموعی مالیت میں شامل کر لیا کریں۔

قرضوں کی منہائی

پھر دوسری طرف یہ دیکھیں کہ آپ کے ذمے دوسرے لوگوں کے کتنے قرضے ہیں۔ اور پھر مجموعی مالیت میں سے ان قرضوں کو منہا کر دیں، منہا کرنے کے بعد جو باقی بچے وہ قابل زکوٰۃ رقم ہے۔ اس کا پھر ڈھائی فیصد نکال کر زکوٰۃ کی نیت سے ادا کردیں۔ بہتر یہ ہے کہ جو رقم زکوٰۃ کی بنے اتنی رقم الگ نکال کر محفوظ کرلیں، پھر وقتاً فوقتاً اس کو مستحقین میں خرچ کرتے رہیں۔ بہرحال زکوٰۃ کا حساب لگانے کا یہ طریقہ ہے۔

قرضوں کی دو قسمیں

قرضوں کے سلسلے میں ایک بات اور سمجھ لینی چاہئے، وہ یہ کہ قرضوں کی دو قسمیں ہیں: ایک تو معمولی قرضے ہیں جن کو انسان اپنی ذاتی ضروریات اور ہنگامی ضروریات کے لئے مجبوراً لیتا ہے۔ دوسری قسم کے قرضے وہ ہیں جو بڑے بڑے سرمایہ دار پیداواری اغراض کے لئے لیتے ہیں مثلاً: فیکٹریاں لگانے، یا مشینریاں خریدنے، یا مال تجارت امپورٹ کرنے کے لئے قرضے لیتے ہیں یا مثلاً ایک سرمایہ دار کے پاس پہلے سے دو فیکٹریاں موجود ہیں لیکن اس نے بینک سے قرض لے کر تیسری فیکٹری لگالی۔ اب اگر اس دوسری قسم کے قرضوں کو مجموعی مالیت سے منہا کیا جائے تو نہ صرف یہ کہ ان سرمایہ داروں پر ایک پیسے کی بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی بلکہ وہ لوگ الٹے مستحق زکوٰۃ بن جائیں گے، اس لئے کہ ان کے پاس جتنی مالیت کا مال

موجود ہے، اس سے زیادہ مالیت کے قرضے بینک سے لے رکھے ہیں، وہ بظاہر فقیر اور مسکین نظر آرہا ہے۔ لہٰذا ان قرضوں کے منہا کرنے میں بھی شریعت نے فرق رکھا ہے۔

تجارتی قرضے کب منہا کئے جائیں

اس میں تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم کے قرضے تو مجموعی مالیت سے منہا ہو جائیں گے اور ان کو منہا کرنے کے بعد زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ اور دوسری قسم کے قرضوں میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کسی شخص نے تجارت کی غرض سے قرض لیا، اور اس قرض کو ایسی اشیاء خریدنے میں استعمال کیا جو قابل زکوٰۃ ہیں، مثلاً اس قرض سے خام مال خرید لیا، یا مال تجارت خرید لیا، تو اس قرض کو مجموعی مالیت سے منہا کریں گے۔ لیکن اگر اس قرض کو ایسے اثاثے خریدنے میں استعمال کیا جو ناقابل زکوٰۃ ہیں تو اس قرض کو مجموعی مالیت سے منہا نہیں کریں گے۔

قرض کی مثال

مثلاً ایک شخص نے بینک سے ایک کروڑ روپے قرض لئے اور اس رقم سے اس نے ایک پلانٹ (مشینری) باہر سے امپورٹ کرلیا ـــــ چونکہ یہ پلانٹ قابل زکوٰۃ نہیں ہے اس لئے کہ یہ مشینری ہے تو اس صورت میں یہ قرضہ منہا نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس نے اس قرض سے خام مال خرید لیا تو چونکہ خام مال قابل زکوٰۃ ہے اس لئے یہ قرض منہا کیا جائے گا، کیونکہ دوسری طرف یہ خام مال ادا کی جانے والی زکوٰۃ کی مجموعی مالیت میں پہلے سے شامل ہو چکا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نارمل قسم کے قرض تو پورے کے پورے مجموعی مالیت سے منہا ہو جائیں گے۔ اور جو قرضے پیداواری اغراض کے لئے لئے گئے ہیں، اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس سے ناقابل زکوٰۃ اثاثے خریدے ہیں تو وہ قرض منہا نہیں ہوگا، اور اگر قابل زکوٰۃ اثاثے خریدے

ہیں تو وہ قرض منہا ہوگا۔ یہ تو زکوٰۃ نکالنے کے بارے میں احکام تھے۔

زکوٰۃ مستحق کو ادا کریں

دوسری طرف زکوٰۃ کی ادائیگی کے بارے میں بھی شریعت نے احکام بتائے ہیں۔ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ زکوٰۃ نکالو، نہ یہ فرمایا کہ زکوٰۃ پھینکو، بلکہ فرمایا: آتوا الزکاۃ زکوٰۃ ادا کرو۔ یعنی یہ دیکھو کہ اس جگہ پر زکوٰۃ جائے جہاں شرعاً زکوٰۃ جانی چاہئے۔ بعض لوگ زکوٰۃ نکالتے تو ہیں لیکن اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ صحیح مصرف پر خرچ ہو رہی ہے یا نہیں؟ زکوٰۃ نکال کر کسی کے حوالے کردی اور اس کی تحقیق نہیں کی کہ یہ صحیح مصرف پر خرچ کرے گا یا نہیں؟ آج بے شمار ادارے دنیا میں کام کر رہے ہیں، ان میں بہت سے ادارے ایسے بھی ہوں گے جن میں بسا اوقات اس بات کا لحاظ نہیں ہوتا ہوگا کہ زکوٰۃ کی رقم صحیح مصرف پر خرچ ہو رہی ہے یا نہیں؟ اس لئے فرمایا کہ زکوٰۃ ادا کرو۔ یعنی جو مستحق زکوٰۃ ہے اس کو ادا کرو۔

مستحق کون؟

اس کے لئے شریعت نے یہ اصول مقرر فرمایا کہ زکوٰۃ صرف انہی اشخاص کو دی جاسکتی ہے جو صاحب نصاب نہ ہوں۔ یہاں تک کہ اگر ان کی ملکیت میں ضرورت سے زائد ایسا سامان موجود ہے جو ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت تک پہنچ جاتا ہے تو بھی وہ مستحق زکوٰۃ نہیں رہتا۔ مستحق زکوٰۃ وہ ہے جس کے پاس ساڑھے باون تولہ چاندی کی مالیت کی رقم یا اتنی مالیت کا کوئی سامان ضرورت سے زائد نہ ہو۔

مستحق کو مالک بنا کر دیں

اس میں بھی شریعت کا یہ حکم ہے کہ اس مستحق زکوٰۃ کو مالک بنا کر دو۔ یعنی وہ

مستحق زکوٰۃ اپنی ملکیت میں خود مختار ہو کہ جو چاہے کرے۔ اسی وجہ سے کسی بلڈنگ کی تعمیر پر زکوٰۃ نہیں لگ سکتی، کسی ادارے کے ملازمین کی تنخواہوں پر زکوٰۃ نہیں لگ سکتی۔ اس لئے کہ اگر زکوٰۃ کے ذریعہ تعمیرات کرنے اور ادارے قائم کرنے کی اجازت دے دی جاتی تو زکوٰۃ کی رقم سب لوگ کھاپی کر ختم کر جاتے، کیونکہ اداروں کے اندر تنخواہیں بے شمار ہوتی ہیں، تعمیرات پر خرچ لاکھوں کا ہوتا ہے، اس لئے یہ حکم دیا گیا کہ غیر صاحب نصاب کو مالک بنا کر زکوٰۃ دو، یہ زکوٰۃ فقراء اور غرباء اور کمزوروں کا حق ہے؟ لہٰذا یہ زکوٰۃ انہی تک پہنچنی چاہئے، جب ان کو مالک بنا کر دے دو گے تو تمہاری زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

کن رشتہ داروں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے

یہ زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم انسان کے اندر یہ طلب اور جستجو خود بخود پیدا کرتا ہے کہ میرے پاس زکوٰۃ کے اتنے پیسے موجود ہیں، ان کو صحیح مصرف میں خرچ کرنا ہے۔ اس لئے وہ مستحقین کو تلاش کرتا ہے کہ کون کون لوگ مستحقین ہیں اور ان مستحقین کی فہرست بناتا ہے، پھر ان کو زکوٰۃ پہنچاتا ہے، یہ بھی انسان کی ذمہ داری ہے۔ آپ کے محلے میں، ملنے جلنے والوں میں، عزیز و اقارب اور رشتہ داروں میں، دوست احباب میں جو مستحق زکوٰۃ ہوں، ان کو زکوٰۃ ادا کریں۔ اور ان میں سے سب سے افضل یہ ہے کہ اپنے رشتہ داروں کو زکوٰۃ ادا کریں اس میں ڈبل ثواب ہے، زکوٰۃ ادا کرنے کا ثواب بھی ہے اور صلہ رحمی کرنے کا ثواب بھی ہے۔ اور تمام رشتہ داروں کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں صرف دو رشتے ایسے ہیں جن کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی، ایک ولادت کا رشتہ ہے لہٰذا باپ بیٹے کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور بیٹا باپ کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا، دوسرا نکاح کا رشتہ ہے لہٰذا شوہر بیوی کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور بیوی شوہر کو زکوٰۃ نہیں دے سکتی، ان کے علاوہ باقی تمام رشتوں میں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ مثلاً بھائی کو، بہن کو، چچا کو، خالہ کو، پھوپھی کو، ماموں کو زکوٰۃ دی جا سکتی

ہے۔ البتہ یہ ضرور دیکھ لیں کہ وہ مستحق زکوٰۃ ہوں اور صاحب نصاب نہ ہو۔

بیوہ اور یتیم کو زکوٰۃ دینے کا حکم

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر کوئی خاتون بیوہ ہے تو اس کو زکوٰۃ ضرور دینی چاہئے حالانکہ یہاں بھی شرط یہ ہے کہ وہ مستحق زکوٰۃ ہو اور صاحب نصاب نہ ہو۔ اگر بیوہ مستحق زکوٰۃ ہے تو اس کی مدد کرنا بڑی اچھی بات ہے۔ لیکن اگر ایک خاتون بیوہ ہے اور مستحق زکوٰۃ نہیں ہے تو محض بیوہ ہونے کی وجہ سے وہ مصرف زکوٰۃ نہیں بن سکتی۔ اسی طرح یتیم کو زکوٰۃ دینا اور اس کی مدد کرنا بہت اچھی بات ہے لیکن یہ دیکھ کر زکوٰۃ دینی چاہئے کہ وہ مستحق زکوٰۃ ہے۔ لیکن اگر کوئی یتیم ہے مگر وہ مستحق زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ صاحب نصاب ہے تو یتیم ہونے کے باوجود اس کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ ان احکام کو مدنظر رکھتے ہوئے زکوٰۃ نکالنی چاہئے۔

بینکوں سے زکوٰۃ کی کٹوتی کا حکم

کچھ عرصے سے ہمارے ملک میں سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنے کا نظام قائم ہے۔ اس کی وجہ سے بہت سے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے، کمپنیاں بھی زکوٰۃ کاٹ کر حکومت کو ادا کرتی ہیں۔ اس کے بارے میں، تھوڑی سی تفصیل عرض کر دیتا ہوں۔

جہاں تک بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کی کٹوتی کا تعلق ہے تو اس کٹوتی سے زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے، دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ احتیاطاً ایسا کرلیں کہ یکم رمضان آنے سے پہلے دل میں یہ نیت کرلیں کہ میری رقم سے جو زکوٰۃ کٹے گی وہ میں ادا کرتا ہوں، اس سے اس کی زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے دوبارہ زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں۔

اس میں بعض لوگوں کو یہ شبہ رہتا ہے کہ ہماری پوری رقم پر سال پورا نہیں

گزرا جب کہ پوری رقم پر زکوٰۃ کٹ گئی۔ اس کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ہر ہر رقم پر سال گزرنا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اگر آپ صاحب نصاب ہیں تو اس صورت میں سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے بھی جو رقم آپ کے پاس آئی ہے اس پر جو زکوٰۃ کٹی ہے وہ بھی بالکل صحیح کٹی ہے کیونکہ اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہو گئی تھی۔

اکاؤنٹ کی رقم سے قرض کس طرح منہا کریں؟

البتہ اگر کسی شخص کا سارا اثاثہ بینک ہی میں ہے، خود اس کے پاس کچھ بھی موجود نہیں، اور دوسری طرف اس کے اوپر لوگوں کے قرضے ہیں تو اس صورت میں بینک تو تاریخ آنے پر زکوٰۃ کاٹ لیتا ہے حالانکہ اس رقم سے قرضے منہا نہیں ہوتے، جس کے نتیجے میں زیادہ زکوٰۃ کٹ جاتی ہے۔ اس کا ایک حل تو یہ ہے کہ یا تو آدمی وہ تاریخ آنے سے پہلے اپنی رقم بینک سے نکال لے یا کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھ دے۔ بلکہ ہر شخص کو چاہئے کہ وہ اپنی رقم کرنٹ اکاؤنٹ ہی میں رکھے، سیونگ اکاؤنٹ میں بالکل نہ رکھے، اس لئے کہ وہ تو سودی اکاؤنٹ ہے اور کرنٹ اکاؤنٹ میں زکوٰۃ نہیں کٹتی۔ بہرحال زکوٰۃ کی تاریخ آنے سے پہلے وہ رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں منتقل کر دے، جب کرنٹ اکاؤنٹ سے زکوٰۃ نہیں کٹے گی تو آپ اپنے طور پر حساب کر کے قرض منہا کر کے زکوٰۃ ادا کریں۔ دوسرا حل یہ ہے کہ وہ شخص بینک کو لکھ کر دیدے کہ میں صاحب نصاب نہیں ہوں اور صاحب نصاب نہ ہونے کی وجہ سے میرے اوپر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اگر یہ لکھ کر دے دے تو قانوناً اس کی رقم سے زکوٰۃ نہیں کاٹی جائے گی۔

کمپنی کے شیئرز کی زکوٰۃ کاٹنا

ایک مسئلہ کمپنی کے شیئرز کا ہے۔ جب کمپنی شیئرز پر سالانہ منافع تقسیم کرتی

ہے تو اس وقت وہ کمپنی زکوٰۃ کاٹ لیتی ہے، لیکن کمپنی ان شیئرز کی جو زکوٰۃ کاٹتی ہے وہ اس شیئرز کی فیس ویلیو (FACE VALUE) کی بنیاد پر زکوٰۃ کاٹتی ہے، حالانکہ شرعاً ان شیئرز کی مارکیٹ قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے، لہٰذا فیس ویلیو پر جو زکوٰۃ کاٹ لی گئی ہے وہ تو ادا ہوگئی البتہ فیس ویلیو اور مارکیٹ ویلیو کے درمیان جو فرق ہے، اس کا آپ کو اس بنیاد پر حساب کرنا ہوگا جس کی تفصیل شیئرز کی زکوٰۃ کے بارے میں بیان کی گئی ہے مثلاً ایک شیئر کی فیس ویلیو پچاس روپے تھی اور اس کی مارکیٹ ویلیو ساٹھ روپے ہے، تو اب کمپنی والوں نے پچاس روپے کی زکوٰۃ ادا کردی، لہٰذا دس روپے کی زکوٰۃ آپ کو الگ سے نکالنی ہوگی۔ کمپنی کے شیئرز اور این آئی ٹی یونٹ دونوں کے اندر یہی صورت ہے، لہٰذا جہاں کہیں فیس ویلیو پر زکوٰۃ کٹتی ہے وہاں مارکیٹ ویلیو کا حساب کرکے دونوں کے درمیان جو فرق ہے اس کی زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہے۔

زکوٰۃ کی تاریخ کیا ہونی چاہئے؟

ایک بات یہ سمجھ لیں کہ زکوٰۃ کے لئے شرعاً کوئی تاریخ مقرر نہیں ہے اور نہ کوئی زمانہ مقرر ہے کہ اس زمانے میں یا اس تاریخ میں زکوٰۃ ادا کی جائے، بلکہ ہر آدمی کی زکوٰۃ کی تاریخ جدا ہوتی ہے۔ شرعاً زکوٰۃ کی اصل تاریخ وہ ہے جس تاریخ اور جس دن آدمی پہلی مرتبہ صاحب نصاب بنا، مثلاً ایک شخص یکم محرم الحرام کو پہلی مرتبہ صاحب نصاب بنا تو اس کی زکوٰۃ کی تاریخ یکم محرم الحرام ہوگئی، اب آئندہ ہر سال اس کو یکم محرم الحرام کو اپنی زکوٰۃ کا حساب کرنا چاہئے۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ لوگوں کو یہ یاد نہیں رہتا کہ ہم کس تاریخ کو پہلی مرتبہ صاحب نصاب بنے تھے، اس لئے اس مجبوری کی وجہ سے وہ اپنے لئے کوئی ایسی تاریخ زکوٰۃ کے حساب کی مقرر کرلے جس میں اس کے لئے حساب لگانا آسان ہو، پھر آئندہ ہر سال اسی تاریخ کو زکوٰۃ کا حساب کرکے زکوٰۃ ادا کرے، البتہ احتیاطاً کچھ زیادہ ادا کردیں۔

کیا رمضان المبارک کی تاریخ مقرر کر سکتے ہیں؟

عام طور پر لوگ رمضان المبارک میں زکوٰۃ نکالتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ رمضان المبارک میں ایک فرض کا ثواب ستر گنا بڑھا دیا جاتا ہے، لہٰذا زکوٰۃ بھی چونکہ فرض ہے اگر رمضان المبارک میں ادا کریں گے تو اس کا ثواب بھی ستر گنا ملے گا۔ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے اور یہ جذبہ بہت اچھا ہے، لیکن اگر کسی شخص کو اپنے صاحب نصاب بننے کی تاریخ معلوم ہے تو محض اس ثواب کی وجہ سے وہ شخص رمضان کی تاریخ مقرر نہیں کر سکتا، لہٰذا اس کو چاہئے کہ اسی تاریخ پر اپنی زکوٰۃ کا حساب کرے۔ البتہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں یہ کر سکتا ہے کہ اگر تھوڑی تھوڑی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے تو اس طرح ادا کرتا رہے اور باقی جو بچے اس کو رمضان المبارک میں ادا کر دے۔ البتہ اگر تاریخ یاد نہیں ہے تو پھر گنجائش ہے کہ رمضان المبارک کی کوئی تاریخ مقرر کر لے، البتہ احتیاطاً زیادہ ادا کر دے تاکہ اگر تاریخ کے آگے پیچھے ہونے کی وجہ سے جو فرق ہو گیا ہو وہ فرق بھی پورا ہو جائے۔

پھر جب ایک مرتبہ جو تاریخ مقرر کر لے تو پھر ہر سال اسی تاریخ کو اپنا حساب لگائے اور یہ دیکھے کہ اس تاریخ میں میرے کیا کیا اثاثے موجود ہیں، اس تاریخ میں نقد رقم کتنی ہے، اگر سونا موجود ہے تو اسی تاریخ کی سونے کی قیمت لگائے، اگر شیئرز ہیں تو اسی تاریخ کی ان شیئرز کی قیمت لگائے، اگر اسٹاک کی قیمت لگانی ہے تو اسی تاریخ کی اسٹاک کی قیمت لگائے اور پھر ہر سال اسی تاریخ کو حساب کر کے زکوٰۃ ادا کرنی چاہئے، اس تاریخ سے آگے پیچھے نہیں کرنا چاہئے۔

بہر حال، زکوٰۃ کے بارے میں یہ تھوڑی سی تفصیل عرض کر دی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

سوالات اور جوابات

بیان کے بعد حاضرین مجلس نے کچھ تحریری سوالات پیش کئے، حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے ان کے جوابات دیے۔ ان سوال و جواب کو پیش کیا جارہا ہے۔

چاند کی تاریخ مقرر کرنا

سوال (۱) کیا زکوٰۃ کا حساب کرنے کے لئے انگریزی تاریخ مقرر کر سکتے ہیں یا چاند ہی کی تاریخ مقرر کرنا ضروری ہے؟

جواب: چاند ہی کی تاریخ مقرر کرنا ضروری ہے، انگریزی تاریخ مقرر کرنا درست نہیں۔

زیور کی زکوٰۃ کس کے ذمے ہے؟

سوال (۲) بہت سی خواتین اپنے شوہروں کو کہتی ہیں کہ ہمارے زیور کی زکوٰۃ آپ ادا کریں، کیوں کہ ہمارے پاس زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے پیسے نہیں ہیں۔ ایسی صورت میں اگر شوہر زکوٰۃ ادا کردے تو زکوٰۃ ادا ہوگی یا نہیں؟

جواب: یہ بات سمجھ لیں کہ جو شخص صاحب نصاب ہے اور اس پر زکوٰۃ فرض ہے وہ اپنی زکوٰۃ کا خود ذمہ دار ہے جس طرح ہر شخص اپنی نماز کا خود ذمہ دار ہے، اسی طرح زکوٰۃ کا بھی خود ذمہ دار ہے۔ جس طرح شوہر کے ذمے بیوی کی نماز نہیں، اسی طرح شوہر کے ذمے بیوی کی زکوٰۃ نہیں ہے، اگر بیوی خود صاحب نصاب ہے، تو زکوٰۃ ادا کرنا اسی کے ذمے فرض

ہے، اور بیوی کا یہ کہنا کہ میرے پاس زکوٰۃ ادا کرنے کے پیسے نہیں ہیں، یہ بات اس لئے درست نہیں کہ اگر پیسے نہ ہوتے تو زکوٰۃ واجب ہی کیوں ہوتی؟ اور اگر بیوی کے پاس صرف زیور ہے اور زیور کی وجہ سے وہ صاحب نصاب بن گئی ہے اور اس کے پاس الگ سے پیسے نہیں ہیں تو وہ اپنے زیور بیچ کر زکوٰۃ ادا کرے۔ لیکن اگر شوہر خوش دلی سے اس کی یہ درخواست قبول کرلے اور اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کردے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بیوی کے ذمے اسی زیور کی زکوٰۃ فرض ہے جو اس کی ملکیت میں ہو، لیکن اگر وہ زیور شوہر کی ملکیت میں ہے خواہ بیوی ہی پہنتی ہو تو اس کی زکوٰۃ بیوی پر فرض نہیں، شوہر کو دینی ہوگی۔

مالک بنا کر دینا ضروری ہے

سوال (۳) بہت سے مالدار ایسے ہیں جن کے علاقوں میں سینکڑوں غریب ہوتے ہیں مگر وہ مالدار لوگ صرف اپنی برادری کی انجمن میں دیتے ہیں، اور پھر وہ انجمن قبرستان کی زمین، شادی ہال وغیرہ پر حیلہ تملیک کا ذریعہ اختیار کرکے ان پر خرچ کرتی ہے اور غریب لوگوں کو وہ زکوٰۃ نہیں ملتی۔ کیا یہ طریقہ درست ہے؟

جواب: اس کا جواب پہلے عرض کر چکا ہوں کہ جو غریب صاحب نصاب نہیں ہے، اس کو مالک بنا کر زکوٰۃ دینا ضروری ہے۔ کوئی بھی ایسا کام جس میں تملیک نہ پائی جائے مثلاً کوئی عمارت تعمیر کرنا ہو یا قبرستان خرید کر وقف کرنا ہو یا مسجد ہو، ان پر زکوٰۃ صرف نہیں کی جاسکتی۔

اور یہ جو تملیک کا حیلہ عام طور پر کیا جاتا ہے کہ کسی غریب کو زکوٰۃ

دے دی اور اس سے کہا کہ تم فلاں کام پر خرچ کردو، وہ غریب بھی جانتا ہے کہ یہ میرے ساتھ کھیل ہو رہا ہے اور حقیقت میں مجھے اس زکوٰۃ کی رقم میں سے ایک پیسے کا بھی اختیار نہیں ہے تو یہ محض ایک حیلہ ہے، اور اس کی وجہ سے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

پبلسٹی پر زکوٰۃ کی رقم لگانا

سوال (۴) آجکل بہت سے ادارے زکوٰۃ اور دوسرے عطیات جمع کرنے کے لئے بہت سی رقم پبلسٹی پر خرچ کر دیتے ہیں۔ تو کیا زکوٰۃ کی رقم اس طرح خرچ کرنا جائز ہے؟

جواب: پبلسٹی پر زکوٰۃ کی رقم خرچ کرنا جائز نہیں۔

مدارس کے طلبہ کو زکوٰۃ دینا

سوال (۵) زکوٰۃ کا بہترین مصرف تو غرباء اور مساکین ہیں لیکن ہمارے ہاں دینی مدارس اور دوسرے اداروں کی وجہ سے زکوٰۃ کا یہ مصرف تقریباً ختم ہو کر رہ گیا ہے، مدارس والے زکوٰۃ لے جاتے ہیں اور پھر وہ لوگ مسجد پر بھی زکوٰۃ خرچ کرنے کے لئے تملیک کرا لیتے ہیں، وہ غریب لوگ جو سارا سال زکوٰۃ کی آس میں اپنے بچوں کی شادیاں اور دیگر امور التواء میں رکھتے ہیں، وہ کیا کریں؟

جواب: جن اداروں میں زکوٰۃ کو صحیح طور پر ان کے شرعی مصرف میں خرچ کرنے کا انتظام موجود نہیں ہے، ان اداروں کو زکوٰۃ نہ دینی چاہئے بلکہ غریبوں کو مالک بنا کر زکوٰۃ دینی چاہئے۔ البتہ اگر کسی ادارے میں باقاعدہ شرعی طریقے پر زکوٰۃ خرچ کرنے کا انتظام موجود ہے وہاں زکوٰۃ دینی چاہئے، اس لئے کہ جس طرح اور فقراء اور غرباء زکوٰۃ کے حقدار ہیں،

اس طرح وہ طلبہ جو دین کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں اور وہ غریب بھی ہیں تو وہ طلبہ اور زیادہ حقدار ہیں، کیونکہ انہوں نے دین کی تعلیم کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا ہے۔ اس لئے جن اداروں میں صحیح انتظام موجود ہو وہاں بے کھٹک زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔ البتہ اگر اپنے رشتہ داروں اور پڑوسیوں میں مستحقین زکوٰۃ موجود ہیں تو ان کو مقدم رکھنا چاہئے، ان کو دینے کے بعد ان اداروں کو دینا چاہئے۔

تاریخ زکوٰۃ پر نصاب سے کم مال ہونا

سوال (۶) اگر زکوٰۃ کی تاریخ مقرر ہے اب سال گزرنے کے بعد جب وہ تاریخ آئی تو اس وقت نصاب سے کم مال تھا تو کیا اس صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہے یا نہیں؟

جواب: اگر زکوٰۃ کا حساب کرنے کے لئے آپ نے جو تاریخ مقرر کی ہے، اس تاریخ میں آپ کے پاس نصاب کے بقدر مال نہیں ہے تو آپ کے ذمے زکوٰۃ واجب نہیں۔

ضرورت سے زائد مال کا مطلب

سوال (۷) ضرورت سے زائد مال کی کیا تعریف ہے، کیونکہ یہ ضروریات ہر ایک کی مختلف ہوتی ہیں؟

جواب: ضرورت سے زائد مال سے مراد یہ ہے کہ گھر میں جو اشیاء کھانے پینے کی ہیں یا استعمال ہونے والے برتن وغیرہ ہیں، اسی طرح پہننے کے کپڑے ہیں اور گھر کا اثاثہ جو گھر میں استعمال ہوتا رہتا ہے، وہ سب ضروریات میں داخل ہیں۔ اور پھر ہر آدمی کی ضروریات بھی مختلف ہوتی ہیں، بعض لوگ وہ ہیں جن کے پاس مہمان بہت کثرت سے آتے ہیں تو اب اس

کو ان کے لئے بہت سارے سامان بستر وغیرہ رکھنے پڑتے ہیں، بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جن کے پاس اس طرح مہمان نہیں آتے۔ بہرحال یوں سمجھ لیں کہ وہ سامان جن کو کبھی استعمال کرنے کی نوبت ہی نہیں آتی، ایسا سامان ضرورت سے زائد سمجھا جائے گا۔

ٹیلیویژن ضرورت سے زائد ہے

سوال (۸) کیا ٹیلیویژن ضرورت سے زائد ہے؟

جواب: جی ہاں ٹیلیویژن یقیناً ضرورت سے زائد ہے۔

تعمیرات پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۹) ہسپتالوں کی تعمیر اور مدارس کی تعمیر پر زکوٰۃ خرچ کرنا چاہیں تو اس کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

جواب: حقیقت میں تو تعمیرات پر زکوٰۃ کی رقم خرچ نہیں ہو سکتی، اور آجکل جو حیلہ تملیک کیا جاتا ہے جس میں جانبین کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقت میں تملیک نہیں ہے، ایسا حیلہ تو کسی طرح بھی معتبر نہیں۔ لیکن یہ صورت ہو سکتی ہے کہ جن لوگوں کے لئے تعمیر کی جارہی ہے واقعۃً ان کو وہ رقم مالک بنا کر دے دی جائے اور چونکہ وہ جانتے ہیں کہ یہ رقم ہمارے لئے اور ہمارے مصرف میں استعمال ہوگی لہٰذا پھر وہ لوگ وہ رقم اپنے طور پر خوش دلی سے اس تعمیر کے لئے دے دیں تو اس کی گنجائش ہے۔

زکوٰۃ میں کھانا کھلانا

سوال (۱۰) زکوٰۃ کے طور پر کھانا پکاکر دینا درست ہے یا نہیں؟

جواب: کھانا پکاکر مستحقین زکوٰۃ کو مالک بنا کر دینا درست ہے۔

زکوٰۃ میں کتابیں دینا

سوال (۱۱) کتابوں کی اشاعت میں زکوٰۃ کی رقم لگ سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: کتابوں کی اشاعت میں زکوٰۃ کی رقم نہیں لگ سکتی، البتہ اگر وہ کتابیں زکوٰۃ کے طور پر مستحقین زکوٰۃ کو مالک بنا کر دی جائیں گی تو اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

مال تجارت کی قیمت کا تعیّن

سوال (۱۲) اگر کسی مال تجارت کا ریٹ کنفرم نہ ہو اور وہ مال بازار میں عام فروخت نہ ہوتا ہو۔ اس کے ریٹ اپنی صوابدید کے مطابق مقرر کر کے اس پر مخصوص نفع رکھ کر فروخت کرنا چاہیں لیکن وہ مال ابھی تک فروخت نہیں ہوا اور نہ اب فروخت ہونے کا امکان ہے، تو اس کی قیمت کا تعین کس طرح کریں؟

جواب: مال تجارت کی قیمت کے تعیّن کرنے کا تعلق تجربہ سے ہے، تجربہ سے اس کا فیصلہ کریں اور انصاف اور احتیاط کے ساتھ اس کی تخمینی قیمت لگائیں کہ جب یہ سامان فروخت ہو گا تو ہمیں اس کے اتنے پیسے ملیں گے، اس طرح قیمت کا تعیّن کر کے اس کے حساب سے زکوٰۃ ادا کردیں۔

مال تجارت ہی کو زکوٰۃ میں دینے کا حکم

سوال (۱۳) ایک مال تجارت ہمارے پاس موجود ہے مگر وہ فروخت نہیں ہو رہا ہے تو اسی مال کو ہم بطور زکوٰۃ کے مستحق کو دے سکتے ہیں یا نہیں؟

جواب: جی ہاں، زکوٰۃ میں خود وہ چیز بھی دی جاسکتی ہے جس پر زکوٰۃ عائد ہے، لہٰذا سامان تجارت کی زکوٰۃ میں یہ ضروری نہیں ہے کہ نقد روپیہ ہی دیا جائے، بلکہ وہ سامان تجارت جس کی زکوٰۃ نکالی جارہی ہے اسی سامان تجارت کا کچھ حصہ بطور زکوٰۃ کے دے سکتے ہیں۔ البتہ اگر وہ سامان عام استعمال کا سامان نہیں ہے اور خیال یہ ہے کہ غریب اور فقیر کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا تو اس صورت میں انصاف کے ساتھ اندازہ اور تخمینہ سے اس کی قیمت لگا کر پھر اس کی قیمت پر زکوٰۃ ادا کی جائے۔

امپورٹ کئے ہوئے مال پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۱۴) ہم نے ایک مال تجارت باہر کے ملک سے خریدا ہے اور ابھی ہمارے قبضہ میں نہیں آیا۔ اس مال کی قیمت کس حساب سے لگائی جائے؟

جواب: اس میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ سامان آپ کی ملکیت میں آچکا ہے، چاہے وہ ابھی تک آپ کے قبضے میں نہیں آیا، تب تو اس سامان کی قیمت لگائی جائے گی۔ لیکن اگر وہ سامان آپ کی ملکیت میں نہیں آیا، تو اس صورت میں جتنے پیسے آپ نے اس کی خریداری میں لگائے ہیں، صرف ان پیسوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مثلاً فرض کریں کہ آپ نے ایک سامان امپورٹ کیا اور وہ سامان آپ کی ملکیت میں آگیا ہے اگرچہ وہ سامان ابھی راستے میں ہے آپ کے قبضے میں نہیں آیا، تب تو اس سامان کی قیمت لگا کر زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ لیکن اگر وہ سامان ابھی آپ

کی ملکیت ہی میں نہیں آیا، اس لئے کہ سودا ہی مکمل نہیں ہوا تو اس صورت میں اس مال کی خریداری میں جتنی رقم لگائی ہے اس رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اس مال پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

شمسی تاریخ سے قمری تاریخ کی طرف تبدیلی کس طرح ہو؟

سوال (۱۵) شروع ہی سے میں انگریزی تاریخ کے حساب سے زکوٰۃ ادا کرتا ہوں۔ اب میں قمری تاریخ کا تعین کس طرح کروں؟

جواب: آئندہ کے لئے تو آپ کسی قمری تاریخ کا تعین کرلیں، اور اب تک آپ جو شمسی تاریخ کے حساب سے زکوٰۃ ادا کرتے چلے آئے ہیں، تو اس میں ہر سال جو تقریباً چند دنوں کا فرق چلا گیا ہے اس کی تلافی کے لئے آپ شمسی سال کے لئے 2.60 کا حساب کریں اور جو فرق نکلتا ہو اس کی مزید زکوٰۃ ادا کریں۔

خالص سونے پر زکوٰۃ ہے

سوال (۱۶) سونے کے زیور میں کھوٹ اور نگینوں کی قیمت اور وزن شامل ہوتا ہے، تو کیا زیور کے پورے وزن پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا کھوٹ کا وزن اور اس کی قیمت الگ کرنی ہوگی؟

جواب: زکوٰۃ ادا کرتے وقت زیور میں نگینوں کی قیمت اور کھوٹ کو نکالا جائے گا، صرف خالص سونے پر زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

مجاہدین کو زکوٰۃ دینا

سوال (۱۷) کیا جہاد میں کافروں سے برسرپیکار مجاہدین کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

جواب: جی ہاں! دی جاسکتی ہے جب کہ وہ جہاد میں لگے ہوئے ہوں، اس لئے کہ مجاہدین بھی زکوٰۃ کا ایک مصرف ہیں۔

تھوڑی تھوڑی کر کے زکوٰۃ دینا

سوال (۱۸) بعض تاجر زکوٰۃ کا حساب لگا کر یکشت ادا نہیں کرتے، بلکہ اس زکوٰۃ کی رقم کو قابل ادا کھاتے میں درج کر دیتے ہیں اور پھر تھوڑی تھوڑی کر کے زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، اور زکوٰۃ کی مکمل ادائیگی تک وہ رقم کاروبار میں لگی رہتی ہے، کیا یہ صورت جائز ہے؟

جواب: زکوٰۃ تھوڑی تھوڑی ادا کرنا جائز ہے، مگر کوشش یہ کرنی چاہئے کہ زکوٰۃ جتنی جلد ادا ہو جائے تو بہتر ہے۔

ایک سے زائد گاڑی پر زکوٰۃ

سوال (۱۹) اگر کسی شخص کے پاس ایک سے زائد گاڑیاں ہیں تو ان پر زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

جواب: اگر ایک سے زائد گاڑیاں استعمال ہی کے لئے ہیں تو ان پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن اگر کوئی گاڑی بیچنے کی نیت سے خریدی ہو تو اس گاڑی پر زکوٰۃ واجب ہے۔

کرایہ کے مکان پر زکوٰۃ

سوال (۲۰) کیا کرایہ پر دیے ہوئے مکان پر زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

جواب: کرایہ پر دیے ہوئے مکان کی مالیت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، البتہ جو کرایہ ہر ماہ آئے گا وہ کرایہ آپ کی نقد رقم میں شامل ہوگا اور سال کے

ختم ہونے پر صاحب نصاب ہونے کی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

قرض مانگنے والے کو زکوٰۃ

سوال (۲۱) اگر کوئی شخص قرض مانگے اور احتمال یہ ہے کہ یہ شخص قرض واپس نہیں کرے گا تو اس کو قرض بتا کر دل میں زکوٰۃ کی نیت کر کے رقم دے دیں، تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟

جواب: جی ہاں، اس طرح دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے بشرطیکہ شروع میں رقم دیتے وقت ہی زکوٰۃ کی نیت ہو۔ اور یہ نیت ہو کہ اگر یہ واپس لائے گا تو اس سے واپس نہیں لوں گا تو اس طرح بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

اگر بینک صحیح مصرف پر زکوٰۃ خرچ نہ کرے؟

سوال (۲۲) جیسا کہ آپ نے فرمایا کہ اگر بینک زکوٰۃ کاٹ لے تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے لیکن ہمیں اس کا پتہ نہیں کہ وہ صحیح مصرف پر خرچ کرتا ہے یا نہیں، لہٰذا اگر بینک صحیح مصرف پر زکوٰۃ نہ لگائے تو کیا ہماری زکوٰۃ ادا ہو جائے گی؟ ہمارے ذمے پر زکوٰۃ باقی تو نہیں رہ جائے گی؟

جواب: حکومت جو زکوٰۃ وصول کرتی ہے تو حکومت کے وصول کرتے ہی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ اب حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ صحیح مصرف پر خرچ کرے، اگر حکومت صحیح مصرف پر خرچ کرے گی تو اس کی ذمہ داری ادا ہو جائے گی اور اگر صحیح مصرف پر خرچ نہیں کرے گی تو وہ گناہ گار ہوگی لیکن آپ کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

زکوٰۃ کی تاریخ بدلنے کا حکم

سوال (۲۳) اگر کوئی شخص اپنی زکوٰۃ کی تاریخ بدلنا چاہتا ہے تو وہ بدل سکتا ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ پہلے بتایا تھا کہ ہر شخص کی زکوٰۃ کی تاریخ وہ ہے جب وہ پہلی بار صاحب نصاب بنا، لیکن جب ایک تاریخ بن گئی تو پھر آئندہ اس کو وہی تاریخ رکھنی چاہئے اس کو بدلنا درست نہیں۔

اپنے پراویڈنٹ فنڈ سے لئے ہوئے قرض کا حکم

سوال (۲۴) اگر کسی شخص نے کمپنی سے اپنے پراویڈنٹ فنڈ سے قرض لیا ہے تو کیا وہ قرض میں شمار ہوگا یا نہیں؟

جواب: اگر کسی شخص نے اپنے پراویڈنٹ فنڈ سے قرض لیا ہے تو چونکہ وہ اس کی اپنی ہی رقم ہے، اس لئے اس قرض کو اپنی مجموعی رقم سے قرض کے طور پر منہا نہیں کیا جائے گا۔

زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے نیت ضروری ہے

سوال (۲۵) میں نے اپنے ملازم کو شادی کی مد میں ۲۵ ہزار روپے دیے اور اس سے کہا کہ اس میں سے دس ہزار روپے تمہارے ہیں، اور ۱۵ ہزار روپے قرض ہیں جو تمہیں واپس کرنا ہے۔ یہ ۱۵ ہزار روپے اگرچہ زکوٰۃ ہی کے تھے لیکن یہ سوچا کہ اس سے واپس لے کر کسی اور کو یہ زکوٰۃ میں دے دوں گا۔ کیا میرا یہ فیصلہ درست ہے؟

جواب: جی ہاں، اگر آپ نے شروع ہی میں یہ نیت کرلی کہ اس میں سے دس ہزار روپے تو اس کو زکوٰۃ کے طور پر دیے ہیں اور باقی قرض ہیں تو اس

میں کوئی حرج نہیں۔ آپ کے دس ہزار روپے بطور زکوٰۃ کے ادا ہوجائیں گے باقی ۱۵ ہزار روپے بطور زکوٰۃ کے ادا نہیں ہوئے وہ جب وصول ہونے کے بعد دوبارہ زکوٰۃ کی نیت سے ادا کریں گے تو اس وقت ادا ہوجائیں گے۔

اپنے ملازم کو زکوٰۃ دینا

سوال (۲۶) کیا اپنے ملازم کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں، اور کیا اس کا صاحب نصاب نہ ہونا ضروری ہے؟

جواب: ملازم ہو یا نہ ہو، جس کو زکوٰۃ دے رہے ہیں اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ صاحب نصاب نہ ہو، کسی بھی صاحب نصاب کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی، چاہے وہ ملازم ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ ملازم کو دی ہوئی زکوٰۃ اجرت میں ہرگز نہ لگائیں بلکہ اگر کسی وقت وہ اجرت میں اضافے کا مطالبہ کرے تو اضافہ بھی اس بنا پر نہ روکیں کہ تمہیں ہم زکوٰۃ بھی دیتے ہیں، یعنی زکوٰۃ کا کوئی اثر اس کی تنخواہ پر نہ پڑنا چاہئے۔

طلبہ کو وظیفے کے طور پر زکوٰۃ دینا

سوال (۲۷) مدارس میں طالب علم کو کھانے کے وظیفے کے طور پر مثلاً پانچ سو روپے فی طالب علم زکوٰۃ کی رقم سے دیے جائیں اور پھر ان طلبہ سے فیس کے طور پر وہ رقم اہل مدارس وصول کرلیں تو اس طرح کرنے سے زکوٰۃ ادا ہوجائے گی یا نہیں؟

جواب: جی ہاں زکوٰۃ ادا ہوجائے گی اور اس طرح کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

شیئرز پر ملنے والے سالانہ منافع پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۲۸) کیا شیئرز پر ملنے والے سالانہ منافع پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

جواب: جو نقد رقم تاریخ زکوٰۃ میں آپ کے پاس موجود ہے، چاہے وہ رقم کسی بھی ذریعہ سے آئی ہو، چاہے شیئرز پر ملنے والے سالانہ نفع کے طور پر آپ کو ملی ہو یا کسی نے ہدیہ میں آپ کو دی ہو یا دکان کی آمدنی سے حاصل ہوئی ہو، ان سب پر زکوٰۃ واجب ہے۔

شیئرز کی کون سی قیمت معتبر ہوگی؟

سوال (۲۹) اگر شیئرز فروخت کرنے کی نیت سے خریدے لیکن بازار میں ان کی قیمت بہت زیادہ گر جانے کی وجہ سے ان کو فروخت نہ کریں تو کیا زکوٰۃ کی تاریخ آنے پر ان شیئرز کی زکوٰۃ مارکیٹ ریٹ پر دی جائے گی یا اس کی خریداری کی قیمت پر دی جائے گی؟

جواب: مارکیٹ ریٹ پر زکوٰۃ دی جائے گی چاہے مارکیٹ میں نرخ گر گیا ہو یا بڑھ گیا ہو۔

ضرورت سے زائد سامان کے ہوتے ہوئے زکوٰۃ دینا

سوال (۳۰) اگر ایک شخص کے گھر میں بظاہر ضرورت کا تمام سامان ٹی وی، وی سی آر وغیرہ موجود ہے مگر وہ ضرورت مند ہے مثلاً علاج کے لئے اور بچوں کی تعلیم اور شادی وغیرہ کے لئے پیسوں کی ضرورت ہے لیکن شرم کے مارے کھلے عام لوگوں سے نہیں مانگ سکتا۔ کیا ایسے شخص کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں؟

جواب: اگر اس شخص کو واقعۃً ان کاموں کے لئے پیسوں کی ضرورت ہے تو

سب سے پہلے ٹی وی، وی سی آر فروخت کر کے پیسے حاصل کرے۔
جب اس قسم کی اشیاء فروخت کر دے اور ضرورت سے زائد سامان اس کے پاس نہ رہے تو پھر ایسے مستحق شخص کو زکوٰۃ دینے کی گنجائش ہوگی اس سے پہلے نہیں۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ جس شخص کی ملکیت میں ٹی وی یا وی سی آر ہے، اسے تو زکوٰۃ نہیں دے سکتے لیکن اگر اسکی بیوی یا بالغ اولاد میں کوئی غیر صاحب نصاب مستحق زکوٰۃ ہے تو اسے زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔

مریض کو زکوٰۃ کی مد سے دوا دینا

سوال (۳۱) ایسا مریض جو غریب ہو اور سید نہ ہو، ایک ڈاکٹر اس کو دوائی زکوٰۃ کی مد سے دے سکتا ہے یا نہیں؟

جواب: ایسے مریض کو ڈاکٹر زکوٰۃ کی مد سے دوا دے سکتا ہے۔

بچیوں کے زیور پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۳۲) بعض اوقات والدین اپنی غیر شادی شدہ بچیوں کو زیور بنا کر دے دیتے ہیں، اور ان بچیوں کا کوئی ذریعہ آمدنی بھی نہیں ہوتا، لیکن وہ بچیاں اس زیور کی مالک ہوتی ہیں۔ اب وہ بچیاں اس زیور کی زکوٰۃ کس طرح ادا کریں؟

جواب: اگر بچیاں نابالغ ہیں اور والدین نے وہ زیور ان کی ملکیت میں اس طرح دیدیا ہے کہ اب وہ زیور نہ بچیوں سے لیا جائے گا اور نہ وہ دوسروں کو دیا جائے گا تو اس صورت میں تو اس زیور پر زکوٰۃ نہیں، اس لئے کہ نابالغ پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ لیکن اگر بچیاں بالغ ہیں اور والدین نے زیور کا مالک ان کو بنادیا ہے، تو اس صورت میں خود اس بچی پر اس زیور

کی زکوٰۃ فرض ہے۔ اگر اس کے پاس کوئی ذریعہ آمدنی نہیں ہے تو پھر یا تو والدین اس کی طرف سے اس کی اجازت سے زکوٰۃ ادا کردیں، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

کیا زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کریں؟

سوال (۳۳) اگر اس طرح ہر سال زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کرتے رہیں تو پھر تو ایک وقت آئے گا کہ سارا زیور ختم ہو جائے گا؟

جواب: سارا زیور ختم نہیں ہوگا بلکہ ساڑھے باون تولہ چاندی کے بقدر ضرور باقی رہے گا، اس لئے کہ جب ساڑھے باون تولہ چاندی کی مقدار سے کم ہوگا تو نصاب زکوٰۃ ختم ہو جائے گا اور زکوٰۃ ہی واجب نہیں رہے گی۔

تاریخ زکوٰۃ پر حساب ضرور کرلیں

سوال (۳۴) ایک شخص کو شادی کے موقع پر جو تحفے ملے اور منہ دکھائیاں ملیں، اس کے نتیجے میں وہ صاحب نصاب ہوگیا، اگر اگلے سال بھی صاحب نصاب رہے تو اگلے سال اسی تاریخ کو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اب اگر آئندہ سال وہ تاریخ تو آگئی، لیکن رمضان کے آنے میں ابھی پانچ ماہ باقی ہیں تو کیا وہ رمضان آنے پر ایک سال پانچ ماہ کی زکوٰۃ ادا کرے یا وہ کوئی اور طریقہ اختیار کرے؟

جواب: وہ یہ کرے کہ جس تاریخ کو سال پورا ہو جائے اس تاریخ کو زکوٰۃ کا حساب تو لگالے کہ میرے ذمے اتنی زکوٰۃ واجب ہوئی، پھر حسب ضرورت ادا کرتا رہے۔ اگر رمضان تک کوئی مناسب مصرف نہ ملے تو جو زکوٰۃ بچی ہوئی ہو وہ رمضان میں ادا کردے۔ لیکن اگر فوری مصرف موجود ہے اور ضرورت مند موجود ہے تو زکوٰۃ رمضان تک ہرگز مؤخر نہ

کرنی چاہئے ہر صورت میں انشاء اللہ ضرورت مند کو فوراً دینے میں زیادہ ثواب ہے۔

پگڑی کی رقم پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۳۵) پگڑی پر مکان خریدا اور پھر مزید آگے کرایہ پر دے دیا۔ اس کی زکوٰۃ کس طرح دی جائے گی؟

جواب: پگڑی پر مکان خریدا نہیں جاتا، بلکہ کرایہ پر لیا جاتا ہے۔ شرعاً اس کا حکم یہ ہے کہ پگڑی کوئی قابل زکوٰۃ چیز نہیں، بلکہ جو مکان کرایہ پر دیا ہوا ہے اور اس کا جو کرایہ آرہا ہے وہ جب آمدنی کی شکل میں جمع ہو، اور پھر سال کے آخر میں تاریخ زکوٰۃ پر جو باقی رہے اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اصل میں اس پر واجب ہے کہ وہ رقم کرایہ دار کو واپس کرے، چاہے کرایہ بڑھادے۔

گڈوِل پر فروخت کی ہوئی بلڈنگ پر زکوٰۃ

سوال (۳۶) اگر ایک شخص کے پاس ایک بلڈنگ ہے جو اس نے گڈوِل پر فروخت کردی ہے، کیا وہ اس پر زکوٰۃ دے گا یا نہیں؟

جواب: اگر عمارت یا بلڈنگ چاہے گڈوِل پر فروخت کی ہو یا کسی اور ذریعہ سے فروخت کی ہو، جب آپ کے پاس نقد رقم آگئی تو نقد رقم کا جو حکم ہے وہی حکم اس پر جاری ہوگا۔ یعنی سال کے ختم پر تاریخ زکوٰۃ آنے پر جو رقم باقی ہوگی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جس قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، اس کا حکم

سوال (۳۷) اگر ایک شخص نے اپنا مال ادھار فروخت کیا ہوا ہے اور پارٹی رقم ادا

نہیں کر رہی ہے تو اس کی زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟۔ اس میں بھی پھر دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ادھار مال لینے والا مسلسل یہ کہتا رہے کہ میں ادا کر دوں گا۔ مگر ادا نہیں کرتا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ادھار لینے والا واپس دینے سے صاف انکار کر دیتا ہے یا غائب ہی ہو جاتا ہے یا اس کا انتقال ہو جاتا ہے تو ان صورتوں میں زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟

جواب: اگر کسی شخص کے ذمے آپ کی رقم تھی مگر وہ اب واپس ادا کرنے سے مکر گیا ہے یا غائب ہو گیا ہے اور پتہ نہیں چل رہا ہے کہ کہاں گیا، اور اب اس رقم کے واپس ملنے کی امید نہیں ہے، تو اس رقم پر زکوٰۃ نہیں۔ لیکن اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میں تمہاری رقم ادا کردوں گا، بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ وہ نیک نیتی سے یہ کہہ رہا ہے، اگرچہ اس وقت گنجائش نہیں ہے لیکن گنجائش ہونے پر وہ واقعی دیدے گا تو اس صورت میں اس رقم پر زکوٰۃ واجب ہے، اس کی زکوٰۃ نکالنی چاہئے۔ البتہ اس رقم پر زکوٰۃ کی ادائے گی فوری واجب نہیں، قرض کی رقم وصول ہونے پر ادا کر سکتا ہے، مگر جب رقم مل جائے گی تو پچھلے ان سالوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی جن میں وہ رقم وصول نہیں ہوئی تھی اور زکوٰۃ بھی ادا نہیں کی گئی تھی۔

واللہ اعلم بالصواب

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

"النکاح من سنتی"

(ابن ماجہ)

نکاح میری سنت ہے

تین طلاقوں کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۵) تین طلاقوں کا حکم

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی
قابل قدر تالیف "تکملة فتح الملهم" کا حصہ ہے،
مقالہ کی اہمیت اور ضرورت کے پیش نظر احقر نے اس کا
اردو میں ترجمہ کر دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ایک وقت میں دی گئیں
تین طلاقوں کا حکم

الحمد لله رب العالمین، والعاقبة للمتقین، والصلاة والسلام علی سید المرسلین وعلی آله واصحابه اجمعین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین۔

دو مسئلے

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک مجلس میں یا ایک کلمہ میں تین طلاقیں دیدے تو اس کے بارے میں شرعاً دو مسئلے قابل غور ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس طرح ایک مجلس یا ایک جملے میں اکٹھی تین طلاقیں دینا جائز ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا ان طلاقوں کو ایک شمار کیا جائے گا یا تین ہی شمار کیا جائے گا؟

ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

(۱) جہاں تک پہلے مسئلے کا تعلق ہے کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا حرام اور بدعت ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے، اور صحابہ کرام میں سے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی یہی منقول ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ فعل حرام تو نہیں، البتہ مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں جمع نہ کی جائیں۔ (المہذب للشیرازی: ۷۹/۲)

امام ابوثورؒ، امام داؤدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک راویت یہی ہے جس کو امام خرقیؒ نے اختیار کیا ہے۔ صحابہ کرام میں سے حضرت حسن بن علی اور حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہما سے بھی یہی منقول ہے اور امام شعبیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (المغنی لابن قدامۃ: ۱۰۲/۷)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ:

﴿فلما فرغا (یعنی من اللعان) قال عویمر رضی اللّٰہ عنہ: کذبت علیھا یا رسول اللّٰہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثا﴾

یعنی جب یہ دونوں میاں بیوی "لعان" سے فارغ ہوگئے تو حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اگر اب بھی میں اس کو اپنے پاس رکھوں تو گویا کہ میں نے اس پر زنا کی جھوٹی تہمت لگائی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی بیوی کو اسی وقت تین طلاقیں دیدیں۔

مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿ظلمتھا ان امسکتھا ھی الطلاق، وھی الطلاق، وھی الطلاق﴾ (نیل الاوطار: ۱۵۱/۶)

یعنی اگر میں (لعان کے بعد بھی) اس کو اپنے نکاح میں رکھوں تو میں نے اس پر ظلم کیا، لہٰذا اس کو طلاق ہے، اس کو طلاق ہے، اس کو طلاق ہے۔ یہ الفاظ سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی کہ تم نے ایک مجلس میں تین طلاقیں کیوں جمع کیں۔ آپ کا یہ سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں دینا حرام نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ وغیرہ سنن نسائی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جو محمود بن لبید سے مروی ہے کہ:

﴿اخبر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن رجل طلق امراته ثلاث تطلیقات جمیعا، فقام غضبان ثم قال: ایلعب بکتاب اللّٰہ وانا بین اظهرکم؟ حتی قام رجل وقال: یا رسول اللّٰہ! الا اقتله؟﴾

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع دی گئی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دیدی ہیں تو آپ غصے میں کھڑے ہوگئے اور فرمایا: کیا کتاب اللہ کو کھلونا بنایا جائے گا حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں؟ ایک صاحب کھڑے ہوئے اور کہا یارسول اللہ! کیا میں اس کو قتل نہ کردوں؟

(نسائی: ۸۲/۲)

اس روایت کی سند صحیح ہے (کمافی الجوہرالنقی) ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس کی سند جید ہے (کمافی نیل الاوطار) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ:

﴿رجاله ثقات﴾ (فتح الباری: ۳۱۵/۹)

البتہ محمود بن لبید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیدا ہوئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے۔ اگرچہ بعض حضرات نے ان کو "رؤیت" کی وجہ سے صحابہ میں شمار کیا ہے۔ امام احمدؒ نے "مسند احمد" میں ان کے حالات تحریر کئے ہیں اور ان کی روایت کردہ چند احادیث بھی ذکر کی ہیں لیکن اس میں کسی لفظ سے بھی "سماع" کی صراحت معلوم نہیں ہورہی ہے۔

احقر کی رائے میں ان کی روایت کو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ "مرسل صحابی" ہے۔ اور "مرسل صحابی" کے حجت ہونے میں ہمارا اور شوافع دونوں کا اتفاق ہے۔ لہٰذا اس روایت کے صحیح ہونے میں کوئی کلام نہیں۔

حنفیہ سعید بن منصور کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ ان عمر رضی اللّٰہ عنہ کان اذا اتی برجل طلق امراتہ ثلاثا اوجع ظهره﴾

یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی ایسا شخص لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دی ہوں تو آپؓ اس کی کمر پر کوڑے مارتے۔ (ذکرہ الحافظ فی الفتح: ۹/۳۱۵ وقال سندہ صحیح)

اس کے علاوہ ایک وقت میں دی گئی تین طلاقوں کے وقوع کے بارے میں جو روایات آگے آرہی ہیں، ان میں سے بھی اکثر روایات حنفیہ کے اس مسلک کی تائید کرتی ہیں کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں جمع کرنا جائز نہیں ہے۔

جہاں تک عویمر عجلانی کے واقعہ کا تعلق ہے تو "احکام القران" میں امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

> "امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس روایت سے استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لئے کہ ان کا تو یہ مسلک ہے کہ شوہر کے لعان کے فوراً بعد عورت کے لعان سے پہلے ہی میاں بیوی میں خود بخود جدائی ہوجاتی ہے۔ لہٰذا وہ عورت تو پہلے ہی بائن ہوچکی تھی اور اس پر طلاق واقع ہی نہیں ہوئی۔ لہٰذا جس طلاق کا حقیقت میں نہ وقوع ہوا اور نہ اس کا حکم ثابت ہوا تو ایسی طلاق پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کر نکیر فرماتے؟ البتہ ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر اس روایت کا کیا جواب ہوگا؟ اس کے بارے میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہو جب عدت کی رعایت سے طلاق دینا مسنون نہ ہوئی ہو اور ایک طہر میں تین طلاقیں دینے کی ممانعت سے پہلے کا ہو۔ اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہ فرمائی ہو۔ اور نہ یہ بھی

ممکن ہے کہ چونکہ فرقت کی وجہ طلاق کے علاوہ دوسری چیز تھی یعنی لعان، تو اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاقیں ایک ساتھ واقع کرنے پر نکیر نہ فرمائی ہو۔

(احکام القرآن للجصاص: ۱/۴۵۴)

کیا تین طلاقیں ایک شمار ہوں گی؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مجلس میں یا ایک ہی کلمہ کے ذریعہ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی یا نہیں؟ اس مسئلے میں تین مذہب ہیں:

پہلا مذہب ائمہ اربعہ اور جمہور علماء سلف و خلف کا ہے، وہ یہ کہ تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور ان کے ذریعہ بیوی مغلظہ ہوجائے گی اور حلالہ شرعیہ کے بغیر یہ عورت شوہر اول کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔ صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت انس رضی اللہ عنہم سے یہی منقول ہے۔ نیز تابعین اور بعد کے ائمہ میں سے اکثر اہل علم کا بھی یہی قول ہے۔ (المغنی لابن قدامۃ: ۷/۱۰۴)

اس کے علاوہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت حسن بن علی اور حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہم سے یہی قول منقول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح طلاق دینے سے کوئی طلاق نہیں ہوگی۔ یہ مذہب شیعہ جعفریہ کا ہے (کما جزم به الحلی الشیعی فی شرائع الاسلام: ۲/۵۷) اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حجاج بن ارطاۃ، ابن مقاتل اور محمد بن اسحاق سے بھی یہی نقل کیا ہے۔

تیسرا مذہب بعض اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم رحمہم اللہ کا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، علامہ ابن قدامۃ رحمۃ

اللہ علیہ نے حضرت عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر، ابوالشعثاء اور عمرو بن دینار رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے۔ لیکن حضرت عطاء اور حضرت طاؤس رحمہما اللہ کی طرف یہ نسبت قابل اعتبار نہیں، اس لئے کہ حضرت طاؤس کا قول حسین بن علی الکرابیسی نے "ادب القضاء" میں یہ نقل کیا ہے:

﴿اخبرنا علی بن عبد اللّٰہ (وھو ابن المدینی) عن عبدالرزاق عن معمر عن ابن طاؤس، عن طاؤس انه قال: "من حدثك عن طاؤس انه كان يروی طلاق الثلاث واحدة كذبه﴾

یعنی حضرت طاؤس رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بیٹے سے فرمایا کہ جو شخص تم سے یہ بیان کرے کہ "طاؤس" تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے ہیں تو اسکی تکذیب کرو"۔
جہاں تک حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق ہے تو علامہ ابن جریجؒ فرماتے ہیں کہ:

﴿قلت لعطاء: اسمعت ابن عباسؓ يقول: طلاق البكر الثلاث واحدة، قال: لا، بلغنی ذلك عنه﴾

یعنی میں نے حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ کیا آپ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ "باکرہ کو دی گئی تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں؟ انہوں نے فرمایا: نہیں (سنا تو نہیں) لیکن ان کے بارے میں یہ بات مجھ تک پہنچی ہے۔

(الاشفاق علی احکام الطلاق للعلامہ الکوثری: ۳۳ مطبع مجلہ الاسلام، مصر)

اہل ظاہر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وابی بكر و سنتين من

خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه: ان الناس قد استعجلوا فی امر قد کانت لهم فیه اناة، فلو امضیناه علیهم فامضاه علیهم﴾

(صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث)

یعنی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی دو سال تک تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا، پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگوں نے اس کام میں جلد بازی شروع کردی جس کام میں ان کے لئے مہلت تھی، اگر ہم اس کو نافذ کردیں تو بہتر رہے گا، چنانچہ آپ نے اس کو نافذ فرمادیا (کہ تین طلاقیں تین ہی شمار کی جائیں گی) اس حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اس بات کی تصریح فرما رہے ہیں کہ عہد رسالت میں تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا۔

اہل ظاہر اس کے علاوہ مسند احمد وغیرہ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت رکانہ بن عبدیزید رضی اللہ عنہ کا واقعہ مذکور ہے۔ وہ یہ ہے:

﴿عن عکرمة مولی ابن عباس قال: طلق رکانة بن عبدیزید اخو المطلب امراته ثلاثا فی مجلس واحد، فحزن علیها حزنا شدیدا قال: فساله رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: کیف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا قال: فقال: فی مجلس واحد؟ قال: نعم، قال: فانما تلك واحدة فارجعها ان شئت، قال: فراجعها﴾

یعنی حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام حضرت عکرمہ فرماتے ہیں کہ "مطلب" کے بھائی "رکانہ بن عبدیزید" رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس

میں تین طلاقیں دیدیں، پھر اپنے اس فعل پر انتہائی غمگین اور پریشان ہوئے، راوی کہتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تم نے کس طرح طلاق دی؟ انہوں نے کہا کہ میں نے تین طلاقیں دی ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا ایک مجلس میں؟ انہوں نے کہا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو ایک ہوئی۔ لہٰذا اگر تم چاہو تو اس سے رجوع کرلو۔ راوی کہتے ہیں کہ رکانہ رضی اللہ عنہ نے رجوع کرلیا۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۲/۳)

اہل ظاہر کے پاس ان مذکورہ بالا دو روایتوں کے علاوہ کوئی اور دلیل نہیں ہے۔

تین طلاقوں کے وقوع پر جمہور ائمہ کے دلائل

جمہور کے پاس بہت سی احادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک ہی مجلس میں دی گئیں تینوں طلاقیں واقع ہوجاتی ہیں۔

ان میں سے بعض احادیث درج ذیل ہیں:

① ﴿عن عائشة رضی اللّٰه عنها ان رجلا طلق امراته ثلاثا فتزوجت فطلق فسئل النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اتحل للاول؟ قال: لا حتی یذوق عسیلتها کما ذاق الاول﴾

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس عورت نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا، دوسرے شخص نے بھی اس کو طلاق دیدی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کیا یہ عورت پہلے شخص کے لئے حلال ہوگئی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں: جب تک پہلے شوہر کی طرح دوسرا شوہر بھی اس کا ذائقہ نہ چکھ لے، (یعنی صحبت نہ کرلے) (صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب من جوز الطلاق الثلاث)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ واقعہ "امراۃ رفاعہ" کے

واقعہ کے علاوہ ہے۔ بقول حافظؒ "اس روایت کے الفاظ "فطلقها ثلاثا" سے استدلال کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس نے تین طلاقیں ایک ساتھ دیدی تھیں۔ (فتح الباری: ۹/۳۲۱)

(۲) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی باب میں حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ کے "لعان" کا واقعہ نقل کیا ہے کہ "لعان" کے بعد انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا:

﴿كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها، فطلقها ثلاثا قبل ان يامره رسول الله صلى الله عليه وسلم﴾

یعنی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر اب بھی میں اس عورت کو اپنے گھر میں رکھوں تو گویا میں نے اس پر جھوٹا بہتان باندھا۔ یہ کہہ کر انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم دینے سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدیں۔

(صحیح بخاری حوالہ بالا)

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کسی بھی روایت میں یہ مذکور نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نکیر فرمائی ہو۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ تینوں طلاقیں واقع ہوگئیں، اور لوگوں نے بھی اس سے تین طلاقوں کا وقوع سمجھا، اگر لوگوں کا سمجھنا غلط ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ان کی اصلاح فرماتے اور لوگوں کو غلط فہمی میں نہ رہنے دیتے۔ پوری امت نے اس روایت سے یہی سمجھا ہے، حتیٰ کہ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی مطلب سمجھا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا:

﴿انما طلقها وهو يقدر انها امراته ولولا وقوع الثلاث مجموعة لانكر ذلك عليه﴾

(الاشفاق علی احکام الطلاق صفحہ ۲۹)

(۳) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ سنن کبریٰ میں یہ روایت لائے ہیں کہ:

﴿عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه، فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لتهنئك الخلافة، قال: بقتل علي تظهرين الشماتة، اذهبي فانت طالق يعني ثلاثا، قال: فتلفعت بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث اليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشره آلاف صدقة فلما جاء ها الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق فلما بلغه قولها بكى ثم قال: لولا انى سمعت جدى او حدثني ابى انه سمع جدى يقول: ايما رجل طلق امراته ثلاثا عند الاقراء او ثلاثا مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره لراجعتها﴾

(سنن الكبرىٰ للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب ماجاء في امضاء الطلاق الثلاث وان كن مجموعات)

حضرت سوید بن غفلہ فرماتے ہیں کہ عائشہ خثعمیہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ قتل کردیئے گئے تو ان کی بیوی نے کہا کہ آپ کو خلافت مبارک ہو۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اچھا تم حضرت، علی رضی اللہ عنہ کے قتل پر خوشی کا اظہار کررہی ہو؟ جاؤ تمہیں تین طلاق۔ راوی کہتے ہیں کہ انہوں نے پردہ کرلیا اور عدت میں بیٹھ گئیں۔ جب عدت پوری ہوگئی تو حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ان کو ان کا بقیہ پورا مہران کے پاس بھیج دیا اور اس کے علاوہ مزید دس ہزار درہم بھیج دیئے، جب قاصد یہ رقم لے کر ان کے پاس آیا تو انہوں نے کہا: یہ تو بچھڑنے والے دوست کی طرف سے متاع قلیل ملا ہے۔ جب اس خاتون کا یہ قول حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچا تو آپ رو پڑے۔ اور فرمایا: اگر میں نے اپنے نانا جان سے یہ بات نہ سنی ہوتی۔ یا یہ

فرمایا کہ اگر میرے والد مجھ سے یہ بیان نہ کرتے کہ انہوں نے میرے نانا جان سے یہ سنا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو تین طہروں میں تین طلاقیں دیدے، یا تین مبہم طلاقیں دیدے تو وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں رہتی حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے"۔ تو میں اپنی بیوی کو اپنے نکاح میں واپس لے لیتا۔ حافظ ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب میں اس حدیث کو لانے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

﴿اسناده صحيح بيان مشكل الاحاديث الواردة فى ان الطلاق الثلاث واحدة﴾

(الاشفاق علی احکام الطلاق صفحہ ۲۴)

علامہ ہیثمی طبرانی کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ:

﴿وفى رجاله ضعف وقد وثقوا﴾

(مجمع الزوائد، باب متعۃ الطلاق: ۳۳۹/۴)

(۴) سنن نسائی کی ایک روایت پہلے صفحہ ۴ پر گزر چکی ہے جو حضرت محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی تھی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دیدیں، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ بہت غضبناک ہوئے۔ اس روایت کو ابوبکر ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کے مقابلے میں پیش کیا ہے جس سے اہل ظاہر استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

﴿ويعارضه حديث محمود بن لبيد، فان فيه التصريح بان الرجل طلق ثلاثا مجموعة، ولم يرده النبى صلى الله عليه وسلم بل امضاه﴾

یعنی حضرت محمود بن لبید والی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ والی روایت کے معارض ہے۔ اس لئے کہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دی تھیں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس

کی دی ہوئی طلاقوں کو رد نہیں فرمایا بلکہ ان کو نافذ کردیا۔

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاید ابن عربی کی نظر میں سنن نسائی کی روایت کردہ روایت کے علاوہ کوئی دوسری روایت ہو، اس لئے کہ سنن نسائی کی روایت میں ان طلاقوں کو نافذ کرنے کی تصریح موجود نہیں، اور ابوبکر ابن العربی حافظ الحدیث اور "واسع الروایۃ جداً" ہیں۔

یا یہ ہوسکتا ہے کہ ابن العربی کا یہ خیال ہو کہ اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان طلاقوں کو رد فرماتے تو اس کا ذکر حدیث میں ضرور موجود ہوتا۔ اور دوسری طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا غضبناک ہونا بھی خود وقوع طلاق کی ایک مستقل دلیل ہے۔ اور اس حدیث سے جو استدلال مقصود ہے اس کے لئے یہ بھی کافی ہے۔

(۵) طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دینے کا واقعہ نقل کیا ہے، اور آخر میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا:

﴿یا رسول اللّٰہ! لو طلقتها ثلاثا کان لی ان اراجعها؟
قال: اذا بانت منک وکانت معصیة﴾

"یا رسول اللہ! اگر میں اس کو تین طلاقیں دیدیتا تو کیا میرے لئے رجوع کا حق تھا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تب تو وہ تم سے بائنہ ہوجاتی اور یہ گناہ بھی ہوتا"۔

علامہ ہیثمی "مجمع الزوائد" میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

﴿رواه الطبرانی وفیه علی بن سعید الرازی، قال الدار قطنی لیس بذاک وعظمه غیره وبقیة رجاله ثقات﴾

علامہ طبرانی نے اس حدیث کو نقل کیا ہے، اور اس کے ایک راوی "علی بن سعید الرازی" ہیں۔ جن کے بارے میں "دار قطنی" فرماتے ہیں کہ "لیس بذاک"

البتہ دوسرے حضرات نے ان کی تعظیم اور توقیر کی ہے۔ اور ان کے علاوہ باقی رجال ثقہ ہیں۔ (مجمع الزوائد: ۳۳۶/۴)

احقر عرض کرتا ہے کہ "میزان الاعتدال" میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے "علی بن سعید الرازی" کے حالات ان الفاظ سے بیان کئے ہیں:

﴿حافظ رحال جوال، قال الدار قطنی: لیس بذاک، تفرد باشیاء، قلت: سمع جبارة بن المغلس وعبدالاعلی بن حماد، روی عنه الطبرانی والحسن بن رشیق والناس قال ابن یونس: کان یفهم ویحفظ﴾

یعنی علی بن سعید الرازی حافظ الحدیث اور بہت سفر کرنے والے تھے۔ امام دار قطنی نے ان کے بارے میں "لیس بذاک" جو کہا ہے، یہ ان کے تفردات میں سے ایک ہے۔ میں یہ کہتا ہوں کہ انہوں نے "جبارة بن المغلس اور عبدالاعلی بن حماد" سے احادیث لی ہیں۔ اور علامہ طبرانی اور حسن بن رشیق اور بہت سے لوگوں نے ان سے احادیث روایت کی ہیں۔ ابن یونس ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث سمجھتے اور اس کو یاد کرلیا کرتے تھے۔ (میزان الاعتدال: ۱۴۱/۳ ترجمہ نمبر ۵۸۵۰)

اس سے ظاہر ہوا کہ "دار قطنی" کے علاوہ کسی اور نے ان کے بارے میں کلام نہیں کیا، اور دار قطنی نے بھی نرم الفاظ میں کلام کیا ہے۔ اور حافظ ذہبیؒ ان کے اس کلام پر راضی نہیں ہیں۔ اور اسرائیل بن یونسؒ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ اور حافظ ذہبیؒ نے ان کو "حافظ" کہا ہے۔ لہٰذا ایسے شخص کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

اس روایت کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو پیچھے صحیح مسلم کی حدیث نمبر ۳۶۵۴ حضرت نافع کے طریق سے گزر چکی ہے کہ:

﴿فکان ابن عمر اذا سئل عن الرجل یطلق امراته وهی حائض یقول واما انت طلقتها ثلاثا فقد عصیت ربک

فیما امرک به من طلاق امراتک وبانت منک ﴾

یعنی جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کسی ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جاتا جس نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدی تو آپ فرماتے: اگر تم نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں تو تم نے اپنے رب کے اس حکم کی نافرمانی کی جو حکم اس نے بیوی کو طلاق دینے کے بارے میں تم کو دیا ہے، اور وہ بیوی تم سے جدا ہوگئی۔ اس سے ظاہر ہورہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ بات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی۔

(٦) امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ساتھ دی گئی تین طلاقوں کے وقوع پر حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿انه قد ارسل الیها بثلاث تطلیقات قالت: فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: انما النفقة والسکنی للمراة اذا کان لزوجها علیها الرجعة ﴾

یعنی فاطمہ بنت قیس کے شوہر (حفص بن عمرو بن المغیرۃ رضی اللہ عنہ) نے ان کو تین طلاقیں بھیج دیں۔ فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: نفقہ اور سکنیٰ اس عورت کو ملتا ہے جس کے شوہر کو رجوع کرنے کا حق ہو۔ (سنن نسائی، کتاب الطلاق، باب الثلاث المجموعۃ ومافیہ من التغلیظ)

امام دار قطنی حضرت ابو سلمہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ:

﴿طلق حفص بن عمرو بن المغیرة فاطمة بنت قیس بکلمة واحدة ثلاثا ﴾

یعنی حفص بن عمرو بن مغیرہ نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دیدیں۔ یہ روایت بھی اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ انہوں نے اکٹھی تین طلاقیں دی تھیں، اس وجہ سے امام نسائی کا اس روایت کو دلیل میں پیش کرنا صحیح ہے۔

(دار قطنی: ۴/۱۱و۱۲)

لیکن صحیح مسلم میں جو روایت ہے وہ اس روایت کے معارض ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿طلقها آخر ثلاث تطليقات﴾

اور بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں:

﴿طلقها طلقة كانت بقية من طلاقها﴾

ان دونوں روایتوں سے یہ ظاہر ہورہا ہے کہ انہوں نے اکٹھی تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔ لہٰذا فاطمہ بنت قیس کے واقعہ سے اس مسئلہ پر استدلال کرنا دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک یہ کہ روایت میں تعارض موجود ہے۔ دوسرے یہ کہ "صحیح مسلم" والی روایت "دار قطنی" کی روایت کے مقابلے میں راجح ہے۔ واللہ اعلم۔

(۷) مصنف عبدالرزاق اور طبرانی میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

﴿طلق بعض آبائی امراته الفا فانطلق بنوه الی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فقالوا: یا رسول الله: ان ابانا طلق امنا الفا، فهل له من مخرج؟ قال: ان اباکم لم یتق اللّٰه تعالی فیجعل له من امره مخرجا، بانت منه بثلاث علی غیر السنة وتسعمائة وسبع وتسعون اثم فی عنقه﴾

یعنی میرے باپ دادوں میں سے کسی نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیدیں۔ ان کے بیٹے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! ہمارے باپ نے ہماری ماں کو ہزار طلاقیں دیدی ہیں، تو کیا اس کے لئے نکلنے کا کوئی راستہ ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمہارے باپ نے تو اللہ تعالیٰ کا کوئی خوف نہ کیا کہ اب اللہ تعالیٰ اس کے لئے کوئی راستہ نکالتے، اس کی بیوی خلاف سنت دی گئی تین طلاقوں کے ذریعہ بائنہ ہوگئی، اور نو سو ستانوے

طلاقوں کا گناہ اس کی گردن پر ہے۔ یہ الفاظ طبرانی کی روایت کے ہیں۔
(مصنف عبدالرزاق: ۶/ ۳۹۳)

علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے ایک راوی "عبید اللہ بن الولید الوصافی العجلی" ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔
(مجمع الزوائد: ۴/ ۳۳۸ باب فیمن طلق اکثر من ثلاث)

میرا کہنا یہ ہے کہ "میزان الاعتدال" میں علامہ ذہبیؒ نے ان کے بارے میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

﴿یکتب حدیثه للمعرفة﴾ (جلد ۳ صفحہ ۱۷)

اسی وجہ سے میں نے ان کی یہ روایت مستقل طور پر ذکر نہیں کی بلکہ دوسری روایات کی تقویت کے لئے لایا ہوں۔

(۸) مصنف عبدالرزاق میں سفیان ثوری کے طریق سے زید بن وھب سے یہ روایت مروی ہے کہ:

﴿انه رفع الی عمر رجل طلق امراته الفا وقال: انما کنت العب، فعلاه عمر رضی اللّٰه عنه بالدرة وقال: انما یکفیک من ذلک ثلاثة﴾

یعنی ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں لایا گیا جس نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دی تھیں۔ اس شخص نے کہا: میں نے ویسے ہی مذاق کیا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو دُرّے سے مارا اور فرمایا: تیرے لئے ان میں سے تین طلاقیں کافی ہیں۔ (مصنف عبدالرزاق ۶/ ۳۹۳ حدیث ۱۱۳۴۰)

علامہ بیہقیؒ نے عن شعبة عن سلمة بن کھیل کے طریق سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اور دونوں طریق کے راوی جماعت یعنی سنن اربعہ کے راوی ہیں۔ (بیہقی: ۷/ ۳۳۴)

(۹) امام بیہقیؒ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

﴿عن انس بن مالک یقول: قال عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنه فی الرجل یطلق امراته ثلاثا قبل ان یدخل بها، قال: هی ثلاث لا تحل له حتی تنکح زوجا غیره وکان اذا اتی به اوجعه﴾

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو دخول سے پہلے تین طلاقیں دے، اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ تین طلاقیں ہیں، یہ عورت اس کے لئے حلال نہیں جب تک کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کرلے، اور جب ایسا شخص آپ کے پاس لایا جاتا تو آپ اس کو سزا دیتے۔ (السنن الکبریٰ للبیہقی جلد۷/۳۳۴)

(۱۰) مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ:

﴿عن ابراهیم بن محمد عن شریک بن ابی نمر قال: جاء رجل الی علی، فقال: انی طلقت امراتی عدد العرفج قال: تاخذ من العرفج ثلاثا وتدع سائره﴾

(مصنف عبدالرزاق: ۷/۳۹۴)

یعنی شریک بن ابی نمر فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا اور کہا: میں نے اپنی بیوی کو عرفج (درخت) کی مقدار میں طلاق دی ہے۔ آپ نے فرمایا: عرفج میں سے تین لے لے اور باقی سب چھوڑ دے۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح کا قول منقول ہے۔

البتہ "تقریب التہذیب" میں ہے کہ:

﴿شریک بن ابی نمر صدوق یخطئی﴾

لیکن بیہقی میں ایک روایت دو طریق سے مروی ہے جو مندرجہ بالا روایت کے لئے شاہد ہے۔ اس روایت کے یہ الفاظ ہیں:

﴿عن علی رضی اللّٰہ عنہ فیمن طلق امراتہ ثلاثا قبل ان یدخل بھا قال: لا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ﴾

یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ آپ نے فرمایا کہ وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں جب تک وہ عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کرلے۔

(السنن الکبری للبیہقی ۷/۳۳۴)

(۱۱) عطار بن یسار سے مروی ہے کہ:

﴿جاء رجل یسال عبد اللّٰہ بن عمرو بن العاص رضی اللّٰہ عنہ عن رجل طلق امراتہ ثلاثا قبل ان یمسھا، قال عطاء: فقلت: انما طلاق البکر واحدۃ، فقال لی عبد اللّٰہ بن عمرو: انما انت قاص، الواحدۃ تبینھا والثلاث تحرمھا حتی تنکح زوجا غیرہ﴾

یعنی ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آکر اس شخص کے بارے میں سوال کیا جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ حضرت عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: باکرہ کی طلاق ایک ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے مجھ سے فرمایا: تم تو قصہ گوئی کرنے والے ہو۔ اصل یہ ہے کہ وہ باکرہ ایک طلاق سے بائن ہوجائے گی، اور تین طلاقوں سے حرام ہوجائے گی حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔

(مؤطا امام مالک، کتاب الطلاق، باب طلاق البکر)

(۱۲) حضرت علقمہ سے روایت ہے کہ:

﴿جاء رجل الی ابن مسعود رضی اللّٰہ عنہ فقال: انی طلقت امراتی تسعۃ وتسعین وانی سالت فقیل لی: قد بانت منی، فقال ابن مسعود: لقد احبوا ان یفرقوا بینک وبینھا قال: فما تقول رحمک اللّٰہ؟ فظن انہ

سیر خص له۔ فقال: ثلاث تبینها منک وسائرها عدوان﴾

ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے طلاقیں دیدی ہیں، میں نے لوگوں سے مسئلہ پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ وہ مجھ سے بائن ہوگئی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگ تمہارے اور تمہاری بیوی کے درمیان جدائی ڈالنے پر خوش ہیں۔ اس شخص نے کہا کہ آپ کی رائے کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ آپ رحمت فرمائے۔ اس کے دل میں یہ خیال آیا کہ آپ اس کے لئے گنجائش نکالیں گے۔ آپ نے فرمایا: وہ تین طلاق سے تم سے جدا ہوگئی اور باقی طلاقیں ظلم اور زیادتی ہے۔

(مصنف عبدالرزاق حدیث نمبر۱۱۳۴۳)

(۱۳) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں:

﴿من طلق امراته ثلاثا طلقت وعصی ربه﴾

یعنی جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس کی بیوی پر تینوں طلاقیں پڑ گئیں، اور اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔ (مصنف عبدالرزاق حدیث نمبر۱۱۳۴۴)

(۱۴) حضرت معاویہ بن ابی عیاش الانصاری فرماتے ہیں کہ:

﴿انه کان جالسامع عبد اللّٰه بن الزبیر وعاصم بن عمر قال: فجاء هما محمد بن ایاس بن البکیر فقال: ان رجلا من اهل البادیة طلق امراته ثلاثا قبل ان یدخل بها، فماذا تریان؟ فقال عبد اللّٰه بن الزبیر: ان هذا الامر ما بلغ لنا فیه قول فاذهب الی عبد اللّٰه بن عباس وابی هریرة، فانی ترکتهما عند عائشة فاسالهما ثم ائتنا فاخبرنا، فذهب، فسالهما، فقال ابن عباس لابی هریرة، افته یا ابا هریرة فقد جاء تک معضلة فقال ابوهریرة: الواحدة تبینها والثلاث

تحرمها حتی تنکح زوجا غیره، وقال ابن عباس مثل ذلک﴾

فرماتے ہیں کہ وہ حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عاصم بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں محمد بن ایاس ان کے پاس آئے اور کہا کہ ایک دیہاتی نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے تین طلاقیں دیدی ہیں۔ آپ حضرات کی اس کے بارے میں کیا رائے ہے؟ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بارے میں ہمارے پاس کوئی بات نہیں پہنچی ہے، آپ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہما سے یہ مسئلہ پوچھ لیں، میں نے ان دونوں کو ابھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر چھوڑ کر آیا ہوں، اور ان سے پوچھ کر پھر ہمیں بھی بتادو۔ چنانچہ محمد بن ایاس گئے اور ان دونوں سے یہی سوال کیا تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ آپ فتویٰ دیجئے کیونکہ آپ کے پاس یہ ایک پیچیدہ مسئلہ آیا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی اور تین طلاقوں سے وہ قطعی حرام ہوگئی حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے بھی یہی جواب دیا۔ (مؤطا امام مالک، کتاب الطلاق، باب طلاق البکر)

یہ حدیث ہمیں واضح طور پر یہ بتارہی ہے کہ پانچ صحابہ کرام یعنی عبداللہ بن زبیر، حضرت عاصم بن عمر، حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم، یہ سب ایک کلمہ سے دی گئی تین طلاقوں کے وقوع پر متفق ہیں۔ حضرت ابوہریرۃ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب تو ظاہر ہے اور جہاں تک حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عاصم بن عمر رضی اللہ عنہما کا تعلق ہے تو ان دونوں حضرات نے غیر مدخول بہا کے حق میں تین طلاقیں دینے کے مسئلے کو بہت دشوار خیال کیا۔ اگر ان کے نزدیک مدخول بہا کی طلاق کے سلسلے میں "تین" کا عدد لغو ہوتا تو یہ حضرات اس مسئلے کو مشکل تصور نہ کرتے، بلکہ غیر مدخول

بہا کو ایک لفظ سے دی گئی تین طلاقوں کے عدم وقوع کا بطریق اولیٰ فتویٰ دیدیتے، ان حضرات نے اس مسئلے کو اس لئے دشوار خیال کیا کہ یہ غیرمدخول بہا کا مسئلہ تھا۔ جہاں تک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا تعلق ہے تو اس واقعہ کے سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ جس مجلس میں حضرت ابوہریرۃ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فتویٰ دیا، وہ خود اس مجلس میں موجود تھیں (اگر یہ مسئلہ ان کی رائے کے خلاف ہوتا تو وہ خاموش نہ رہتیں)

بہرحال، فقہاء صحابہ کی ایک جماعت جیسے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عبادہ بن صامت، حضرت ابوہریرۃ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت عاصم بن عمر رضی اللہ عنہم اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ہے اگرچہ وہ طلاقیں ایک مجلس میں دی گئی ہوں۔ ان حضرات کا اتفاق دلیل اور حجت ہونے کے لئے کافی ہے۔

مخالفین کے دلائل کا جواب

جہاں تک اس باب میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء نے ان کے مختلف جوابات دیے ہیں۔ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری (جلد۹ صفحہ۳۱۶ تا۳۱۹) میں ان کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ البتہ میرے نزدیک ان میں سے دو جواب عمدہ اور پسندیدہ ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ایک خاص صورت سے متعلق ہے، وہ یہ کہ طلاق دینے والا بنیت تجدید و تأسیس طلاق کے الفاظ مکرر ادا کرے۔ مثلاً اپنی بیوی سے کہے: تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے۔ ابتداء میں مسلمان راست باز اور صاف دل ہوتے تھے، لہٰذا ان کا یہ دعویٰ قبول کرلیا جاتا تھا کہ (تین دفعہ کے) الفاظ سے اس کی نیت صرف تاکید کی تھی۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ

کے دور میں جب لوگوں کی کثرت ہوگئی اور لوگوں میں دھوکہ، فریب اور اس جیسی دوسری بری خصلتیں عام ہوگئیں جو دعوئ تاکید کے قبول کرنے سے مانع ہوتی ہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مکرر الفاظ کو ان کے ظاہری معنی پر محمول فرماتے ہوئے قضاءً اسے نافذ فرمادیا۔ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی جواب کو پسند فرمایا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد ان الناس استعجلوا فی امر کانت لهم فيه اناة یعنی لوگوں نے ایک ایسے کام میں جلدی کی جس میں ان کے لئے مہلت تھی" کی بنیاد پر اس کو قوی قرار دیا۔ اسی طرح امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب تمام جوابوں میں صحیح ترین جواب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں جو لفظ "ثلاثا" آیا ہے، اس سے مراد درحقیقت "طلاق البتۃ" ہے، جیسا کہ حدیث "رکانہ" میں اس کی تصریح ہے جو آگے آرہی ہے، اور یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے اور یہ حدیث قوی ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب میں ان آثار صحابہ کو بھی لائے ہیں جن میں "البتۃ" کا ذکر ہے۔ اور اسی باب میں وہ احادیث بھی لائے ہیں جن میں طلاق ثلاثہ کی تصریح موجود ہے، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "طلاق البتۃ" اور "طلاق ثلاثہ" میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ کہ "طلاق البتۃ" جب مطلق بولا جائے گا تو اس کو تین طلاقوں پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن اگر طلاق دینے والا اس لفظ سے ایک طلاق کی نیت کرلے تو اس صورت میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔ تو گویا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں اصل لفظ "البتۃ" تھا لیکن چونکہ لفظ "البتۃ" کا طلاق ثلاثہ کے ہم معنی ہونا معروف اور مشہور تھا، اس لئے حدیث کے بعض راویوں نے اصل لفظ "البتۃ" کے بجائے طلاق ثلاثہ کا ذکر کردیا اور مراد لفظ "البتۃ" لیا۔ زمانہ نبوی میں جب کوئی شخص لفظ "البتۃ" بول کر ایک طلاق مراد لیتا

تو اس کا قول مان لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں ظاہری الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے ان الفاظ سے دی ہوئی طلاق پر تین طلاقوں کا حکم نافذ کردیا۔ (کذافی فتح الباری)

احقر کے نزدیک اس توجیہہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں تمام صحابہ کرام نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کے صحیح ہونے پر اتفاق کرلیا اور کسی ایک صحابی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ اگر آپ کا یہ فیصلہ خود ساختہ ایک نیا فیصلہ ہوتا۔ العیاذ باللہ۔ یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف ہوتا تو ایک صحابی بھی اس فیصلے پر راضی نہ ہوتا، چہ جائیکہ صحابہ کرام کی پوری جماعت نے اس فیصلے سے اتفاق کرلیا، حتیٰ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما جو اس حدیث کے راوی ہیں اور حدیث "رکانہ" کے بھی راوی ہیں، ان کا فتویٰ بھی تین طلاقوں کے واقع ہونے کا ہے۔ (جیسا کہ اوپر تفصیل سے گزرا)۔ نیز سنن ابی داؤد میں حضرت مجاہدؒ سے ایک حدیث مروی ہے، اس حدیث کی سند کو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیح قرار دیا ہے، وہ یہ کہ حضرت مجاھد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، آپ سن کر خاموش رہے، حتیٰ کہ میں نے یہ گمان کیا کہ آپ اس کو رجوع کرنے کا فتویٰ دیں گے، لیکن آپ نے فرمایا:

﴿ینطلق احدکم فیرکب الاحموقة، ثم یقول: یا ابن عباس، یا ابن عباس، ان اللّٰه قد قال: ومن یتق اللّٰه یجعل له مخرجا وانک لم تتق اللّٰه فلا اجدلک مخرجا، عصیت ربک وبانت منک امراتک﴾

یعنی تم میں سے ایک آدمی حماقت پر سوار ہوکر چل پڑتا ہے، (اور اپنی بیوی کو

تین طلاقیں دینے کے بعد) پھر چلاتا ہے اے ابن عباس! اے ابن عباس! حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ سے ڈرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے نکلنے کی راہ پیدا فرمادیں گے، اور تو چونکہ (طلاق کے معاملے میں) اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرا، اس لئے میں تیرے لئے نکلنے کی کوئی راہ نہیں پاتا، تو اپنے رب کا نافرمان ٹھہرا اور تیری بیوی بھی تجھ سے جدا ہوگئی۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ بدگمانی جائز نہیں کہ ان کے سامنے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فیصلہ موجود تھا، پھر بھی انہوں نے اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ اگر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ایسا کیا ہے تو یقیناً ان کے سامنے واضح دلیل ہوگی۔ راوی حدیث اپنی روایت کے متعلق دوسروں سے بہتر جانتا ہے۔

جہاں تک حدیث "رکانہ" کا تعلق ہے جس سے امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے، یہ حدیث مسند احمد اور مسند ابویعلیٰ میں مذکور ہے اور ابویعلیٰ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه تعالی عنهما قال: طلق رکانة بن عبدیزید امراته ثلاثا فی مجلس واحد، فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: انما تلك واحدة فارتجعها ان شئت، فارتجعها﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رکانہ بن عبدیزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیدیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ ایک طلاق ہے، تم اگر چاہو تو رجوع کرلو، پس انہوں نے رجوع کرلیا۔

(مسند احمد)

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق رکانہ کے واقعے میں جو روایات مروی ہیں ان میں اضطراب پایا جارہا ہے، چنانچہ مسند احمد کی روایت جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، اس میں یہ صراحت ہے کہ حضرت رکانہ نے اپنی بیوی کو

تین طلاقیں دی تھیں، اور دوسری روایت سنن ابی داؤد میں انہیں حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے لفظ "البتۃ" سے طلاق دی تھی۔ اسی اضطراب کی بنیاد پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ اور علامہ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے "تمہید" میں اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (دیکھئے تلخیص الحبیر للحافظ جلد ۳ صفحہ ۲۱۳ حدیث نمبر ۱۶۰۳)

اور مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی جو روایت ہے اس کو امام جصاص اور علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہما نے اسی سبب سے منکر قرار دیا ہے کہ یہ روایت ان ثقہ راویوں کی روایت کے خلاف ہے جنہوں نے لفظ "البتۃ" کے ساتھ روایت کی ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی "تلخیص الحبیر" میں اس کو معلول قرار دیا ہے۔

اور امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے سنن ابی داؤد میں اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے لفظ "البتۃ" کے ساتھ طلاق دی تھی، اس لئے کہ انہوں نے اس روایت کی تخریج حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کے اہل بیت کی سند سے کی ہے، اور کسی شخص کے اہل بیت اس کے قصہ سے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ واقف ہوتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری (جلد ۹ صفحہ ۳۱۶) میں فرماتے ہیں کہ بعض راویوں نے لفظ "البتۃ" کو طلاق ثلاثہ پر محمول کرکے "طلقها ثلاثا" کہہ دیا ہے۔ اس نکتہ کی رو سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے استدلال موقوف ہوجاتا ہے۔

احقر کی رائے میں پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو "انت طلاق البتة" کے لفظ سے طلاق دی، اور صرف ایک طلاق کی نیت کی۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کی اس نیت کی تصدیق فرمائی اور ان کو دوبارہ ان خاتون سے نکاح کرنے کی اجازت دیدی۔ اور حدیث کے

الفاظ فارتجعها ان شئت سے بھی یہی مراد ہے۔ لیکن بعض راویوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ لفظ "البتۃ" سے مراد تین طلاقیں ہیں، حدیث کی روایت "طلقھا ثلاثا" کے الفاظ سے کردی۔

بالفرض اگر تسلیم کرلیا جائے کہ معاملہ اس کے برعکس ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا یعنی حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے تو تین طلاقیں الگ الگ الفاظ سے دی تھیں لیکن بعض راویوں نے اس کو لفظ "البتۃ" سے روایت کردیا، تب بھی دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق اس وقت تسلیم کیا جب حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اس بات پر قسم کھالی کہ انہوں نے صرف ایک طلاق کی نیت کی ہے۔ چنانچہ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی کی روایت میں ہے کہ:

﴿فاخبر بذلك النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وقال: و اللّٰہ ما اردت الا واحدۃ فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم واللّٰہ مااردت الا واحدۃ، فقال رکانہ: و اللّٰہ ما اردت الا واحدۃ فردھا الیہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم﴾

یعنی حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی اور کہا کہ اللہ کی قسم! میں نے صرف ایک طلاق کی نیت کی ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: واللہ! تم نے ایک ہی طلاق کی نیت کی ہے؟ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: واللہ! میں نے ایک ہی طلاق کی نیت کی ہے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی ان کو لوٹادی۔ اس روایت میں دیکھئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح ان کو دوبار قسم دی کہ ان کی نیت صرف ایک طلاق کی تھی۔ اور یہ بات ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں کہ عہد رسالت میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ طلاق کے الفاظ ادا کرنے کے بعد یہ کہتا کہ

تکرار سے میری نیت تاکید کی تھی تو اس کی نیت قضاءً مسموع ہوتی تھی، اس لئے کہ وہ زمانہ جھوٹ اور دھوکے سے پاک زمانہ تھا، اگر تین طلاقوں کو علی الاطلاق ایک شمار کیا جاتا جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے پیروکاروں کا خیال ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کبھی بھی حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کو ایک طلاق کے ارادہ کرنے پر قسم نہ دیتے۔ اس لئے کہ پھر تو تین طلاق کے الفاظ بول کہ ایک طلاق کی نیت کرنے کی بھی ضرورت نہیں تھی۔ (بلکہ نیت کے بغیر بھی ایک ہی طلاق واقع ہوتی) اور نہ ہی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو قسم دینے کا کوئی فائدہ تھا، اس لئے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس میں نیت کی بھی شرط نہیں ہے بلکہ تین طلاق کے الفاظ بول کر تین کی نیت کرے تب بھی ان کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

زیادہ سے زیادہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نیت تاکید میں قضاءً تصدیق فرمائی، یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بنیت تأسیس بھی تین طلاقیں دے تب بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس کی اس حدیث میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا حدیث رکانہ سے استدلال درست نہیں۔

پھر امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکٹھی دی گئی تین طلاقوں کے لازم ہونے کے بارے میں جمہور فقہاء کی دلیل نظری اعتبار سے بھی بالکل ظاہر ہے، وہ یہ کہ مطلقہ ثلاثہ طلاق دھندہ کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک وہ عورت دوسرے شخص سے نکاح نہ کرلے، چاہے وہ تین طلاقیں متفرق طور پر دی گئی ہوں یا اکٹھی دی گئی ہوں۔ لغۃً اور شرعاً اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اور ان دونوں صورتوں میں جس فرق کا تصور کیا جاتا ہے وہ فرق صرف ظاہری ہے، جس کو شریعت نے نکاح، عتق اور اقرار کے باب میں بالاتفاق لغو قرار دیا ہے۔ چنانچہ اگر ولی نکاح بیک کلمہ کسی سے یہ کہے کہ "میں نے ان تین لڑکیوں کا نکاح تجھ سے

کردیا" تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، جیسا کہ اس صورت میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے جب ولی نکاح کسی شخص سے الگ الگ الفاظ میں یہ کہے کہ "میں نے اس لڑکی کا اور اس لڑکی کا اور اس لڑکی کا نکاح تجھ سے کردیا" اور عتق اور اقرار وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

جو حضرات اکٹھی دی گئی تین طلاقوں کو ایک طلاق شمار کرتے ہیں، ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم کھائے کہ "احلف باللّٰہ ثلاثا" (یعنی میں تین بار اللہ کی قسم کھاتا ہوں) تو یہ ایک ہی قسم شمار ہوگی، تین نہیں ہوں گی، تو پھر طلاق دینے والے کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کو قسم پر قیاس کرنا درست نہیں اس لئے کہ دونوں میں فرق ہے، وہ فرق یہ ہے کہ طلاق دینے والا انشاء طلاق کرتا ہے اور شریعت نے طلاق کی آخری حد تین قرار دی ہے، لہٰذا جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "انت طالق ثلاثا" تو گویا اس نے یہ کہا "انت طالق جمیع الطلاق" یعنی تجھے تمام طلاقیں دیتا ہوں۔ لیکن جہاں تک قسم کھانے والے کا تعلق ہے تو اس قسم کی کوئی آخری حد مقرر نہیں ہے۔ اس لئے طلاق اور قسم میں فرق ہے۔
(کذافی فتح الباری)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ طلاق ثلاثہ کا مسئلہ بعینہٖ "متعہ" کے مسئلے کی نظیر ہے، چنانچہ متعہ کے بارے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ "حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور میں اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ابتدائی دور خلافت میں "متعہ" کیا جاتا تھا، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیں اس سے منع کردیا تو ہم اس سے باز آگئے۔ اور دونوں مسئلوں میں راجح قول یہ ہے کہ "متعہ" حرام ہے اور طلاق ثلاثہ واقع ہوتی ہیں، اس لئے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ان دونوں مسئلوں پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، اور اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ صحابہ کرام میں سے کسی

ایک نے بھی ان دونوں مسئلوں میں اس اجماع کی مخالفت کی ہو۔ اور صحابہ کرام کے اجماع سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک کوئی ناسخ تھا، اگرچہ بعض حضرات صحابہ پر یہ ناسخ پہلے مخفی تھا۔ لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں صحابہ کرام کے اجماع سے ناسخ سب پر واضح ہوگیا۔ لہٰذا اس اجماع کے منعقد ہوجانے کے بعد جو شخص اس کی مخالفت کرے گا، وہ اس اجماع کو توڑنے والا ہوگا۔ اور کسی مسئلے میں اتفاق کے ہوچکنے کے بعد کوئی شخص اس میں اختلاف کرے تو جمہور کے نزدیک اس کا اختلاف کرنا معتبر نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

جھینگے کی شرعی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(٦) جھینگے کی شرعی حیثیت

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی مایہ ناز تالیف "تکملة فتح الملهم" کا حصہ ہے، ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر احقر کی فرمائش پر مولانا عبدالمنتقم صاحب نے اس کا ترجمہ فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جھینگے کا شرعی حکم

الحمد للّٰہ رب العالمین والعاقبة للمتقین والصلاة والسلام علی رسوله الکریم، اما بعد!

"جھینگے" کو عربی زبان میں "روبیان" یا اربیان کہا جاتا ہے، مصری زبان میں اس کا نام "جمبری" ہے اور انگریزی میں اسے Shrimp یا Prawn کہتے ہیں۔ ائمۂ ثلاثہ (یعنی حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ) کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، کیونکہ ان کے ہاں تمام سمندری حیوانات حلال ہیں، اور احناف کے نزدیک جھینگے کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ آیا یہ مچھلی ہے یا نہیں؟

بہت سے ماہرین لغت نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جھینگا مچھلی کی ایک قسم ہے چنانچہ ابن درید نے جمهرة اللغة میں کہا کہ واربیان ضرب من السمک "اربیان (جھینگا) مچھلی کی ایک قسم ہے"۔ (جلد ۳ صفحہ ۴۱۴)

لغت کی مشہور کتاب قاموس و تاج العروس میں بھی جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا گیا ہے۔ (جلد ا صفحہ ۱۴۶)

اسی طرح علامہ دمیری نے اپنی کتاب "حیواۃ الحیوان" میں فرمایا کہ الروبیان هو سمک صغیر جدا احمر "جھینگا بہت چھوٹی مچھلی ہے جس کا رنگ سرخ ہوتا ہے"۔ (جلد ا صفحہ ۴۷۰)

ماہرین لغت کی ان تصریحات کی بناء پر احناف میں سے بہت سے حضرات نے جھینگے کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ صاحب فتاویٰ حمادیہ وغیرہ۔ ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب

"امداد الفتاویٰ" میں فرمایا:

"سمک کے کچھ خواص لازمہ کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوئے کہ ان کے انتفاء سے سمکیت منتفی ہوجائے، اب مدار صرف عدول مبصرین کی معرفت پر رہ گیا ہے۔ اس وقت میرے پاس حیواۃ الحیوان دمیری کی جو کہ ماہیات حیوانات سے بھی باحث ہے موجود ہے، اس میں تصریح ہے الروبیان ھوسمک صغیر جدا۔ بہر حال احقر کو اس وقت تو اس کے سمک (مچھلی) ہونے میں بالکل اطمینان ہے۔ ولعل اللہ یحدث بعد ذالک امرا۔ واللہ اعلم۔ (امداد الفتاویٰ جلد ۴ صفحہ ۱۰۳)

لیکن موجودہ دور کے علم حیوانات کے ماہرین "جھینگا" کو مچھلی میں شمار نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک "جھینگا" پانی کے حیوانات کی ایک مستقل قسم ہے، ان کا کہنا ہے کہ جھینگا کیکڑے کے خاندان کا ایک فرد ہے، نہ کہ مچھلی کی کوئی قسم۔ ماہرین حیوانات کے ہاں مچھلی کی تعریف یہ ہے:

﴿ھو حیوان ذوعمود فقری یعیش فی الماء ویسبح بعواماته ویتنفس بغلصمته﴾

"وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور ہے جو پانی میں رہتا ہے، اپنے پروں سے تیرتا ہے اور گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے"۔

(انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا ۹/۳۰۵ مطبوعہ ۱۹۵۰ء)

اس تعریف کے روسے جھینگا مچھلی میں داخل نہیں ہے، کیونکہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی بھی نہیں ہے اور نہ جھینگا گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے۔ نیز جدید علم حیوان، حیوانات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔

1. الحیوانات الفقریۃ (Vertebrate)
2. الحیوانات غیرالفقریۃ (Invertebrate)

پہلی قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی ہوتی ہے اور جس میں اعصابی نظام بھی موجود ہوتا ہے اور دوسری قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی۔ اس تقسیم کے لحاظ سے مچھلی حیوانات کی پہلی قسم میں شمار ہوتی ہے جبکہ جھینگا دوسری قسم میں شمار ہوتا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا(۶/ ۳۶۳ مطبوعہ ۱۹۸۸ء) کے مطابق نوے فیصد حیوانات کا تعلق اس دوسری قسم سے ہے، نیز یہ قسم تمام چھال والے جانور اور حشرات الارض کو بھی شامل ہے۔

اسی طرح مستانی نے دائرۃ المعارف میں مچھلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

﴿حیوان من خلق الماء وآخر رتبة الحیوانات الفقریة دمه احمر یتنفس فی الماء بواسطة خیاشیم وله کسائر الحیوانات الفقریة هیکل عظمی﴾

"مچھلی پانی میں رہنے والا جانور ہے، ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ آخر میں ہے، اس کا خون سرخ ہے، ناک کے بانسوں کے ذریعہ وہ سانس لیتا ہے اور دوسرے ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کی طرح اس کا ڈھانچہ بھی بہت بڑا ہوتا ہے"۔ (دائرۃ المعارف جلد ۱۰ صفحہ ۶۰)

محمد فرید وجدی نے مچھلی کی تعریف اس طرح کی ہے:

﴿السمك من الحیوانات البحریة وهو یکون الرتبة الخامسة من الحیوانات الفقریة دمها بارد احمر، یتنفس من الهواء الذائب فی الماء بواسطة خیاشیمها وهی محلاة باعضاء تمکنها من المعیشة دائما فی الماء وتعوم فیه بواسطة عوامات ولبعضها عوامة واحدة﴾

"مچھلی سمندری جانوروں میں سے ہے اور ریڑھ کی ہڈی والے

جانوروں میں اس کا درجہ پانچویں نمبر پر ہے اس کا خون ٹھنڈا سرخ ہے، پانی میں تحلیل شدہ ہواؤں سے خَیشوم کے ذریعہ وہ سانس لیتی ہے اور وہ ایسے اعضاء سے آراستہ ہے جن کی مدد سے اس کے لئے ہمیشہ پانی میں رہنا آسان ہے، مچھلی اپنے پروں کے ذریعہ پانی میں تیرتی ہے اور بعض مچھلی کا صرف ایک ہی پر ہوتا ہے"۔

مچھلی کی یہ تعریفات جھینگے پر صادق نہیں آتیں، ان تعریفات کی رو سے جھینگا اس لئے مچھلی سے خارج ہوجاتا ہے کہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، لہٰذا اگر ہم ماہرین حیوانات کے قول کا اعتبار کریں تو جھینگا مچھلی نہیں ہے اور اس صورت میں حنفیہ ؒ کے اصل مذہب کے مطابق یہ کھانا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا جھینگے کے مچھلی ہونے یا نہ ہونے میں ماہرین حیوانات کی ان علمی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا یا عرف عام یعنی لوگوں میں متعارف اصطلاحی مفہوم کا اعتبار کیا جائے گا؟ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دو جگہوں کے عرف اگر آپس مین مختلف ہوں تو اس صورت میں اہل عرب کا عرف معتبر ہوگا، کیونکہ حدیث میں مردہ سمندری جانوروں سے سمک (مچھلی) کا جو استثناء کیا گیا ہے وہ عربی زبان کی بنیاد پر کیا گیا ہے (لہٰذا کسی جانور کے سمک میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں عربی زبان کا عرف معتبر ہوگا۔ مترجم) اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ ابن درید، فیروز آبادی، زبیدی اور دمیری جیسے ماہرین لغت اس بات پر متفق ہیں کہ جھینگا مچھلی ہے۔

لہٰذا اس تفصیل کے مطابق احناف میں سے جن حضرات نے "علم حیوان" کی بیان کردہ تعریف کی روشنی میں جھینگے کو مچھلی سے خارج سمجھا انہوں نے اس کے کھانے کو ممنوع قرار دیا۔ اور جن حضرات فقہاء نے اہل عرب کے عرف کے مطابق جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا، انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔

جواز کا قول اس لئے راجح معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ وہ لوگوں کے عام عرف کا اعتبار کرتا ہے، فنی باریکیوں کو نہیں دیکھتا۔

لٰہذا فتویٰ دیتے وقت جھینگے کے مسئلہ میں سختی کرنا مناسب نہیں ہے، بالخصوص جبکہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ اجتہادی ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، نیز کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف تخفیف کا باعث ہے البتہ پھر بھی جھینگا کھانے سے اجتناب کرنا زیادہ مناسب زیادہ احوط اور زیادہ اولیٰ ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بیع بالتعاطی کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۷) بیع بالتعاطی کا حکم

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے کویت میں "بیت التمویل الکویتی" کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا۔ اہمیت کے پیش نظر احقر نے اس کا ترجمہ کر دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تعاطی اور استجرار کا حکم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

اما بعد!

اس اجلاس میں جو موضوع میرے سپرد کیا گیا ہے، وہ ہے بیع التعاطی اور بیع الاستجرار اور یہ کہ اسلامی بینکوں کے معاملات میں اور موجودہ دور میں بیع کی جدید صورتوں میں ان دونوں سے کس طرح کام لیا جائے؟ لہٰذا پہلے ان دونوں بیوع کے معنیٰ اور تعریف اور ان کے بارے میں فقہاء نے جو کچھ فرمایا ہے اس کو بیان کریں گے۔ اور پھر ہم ان دونوں کو جدید معاملات پر تطبیق دینے کے بارے میں گفتگو کریں گے۔ واللہ سبحانہ ھوالموفق والمعین۔

البیع بالتعاطی

فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی اسے کہتے ہیں کہ عاقدین عقد بیع کے وقت زبان سے ایجاب یا قبول نہ کریں بلکہ ایجاب یا قبول کئے بغیر مشتری چیز کی قیمت بائع کو پکڑا دے اور بائع وہ چیز مشتری کو دیدے، نہ بائع یہ کہے کہ میں نے یہ چیز فروخت کی اور نہ مشتری یہ کہے کہ میں نے یہ چیز خریدی۔

بیع تعاطی کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عاقدین میں سے ایک زبان سے ایجاب کا تلفظ کرے، اور دوسرا شخص قول کے بجائے فعلاً اس بیع کو قبول کرلے، مثلاً مشتری یہ کہے کہ مجھے ایک روپے کی روٹی دیدو، اس کے جواب میں بائع اس کو خاموشی سے روٹی اٹھا کر دیدے اور اس سے پیسے وصول کرلے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔ اس صورت میں ایجاب لفظاً ہوا اور قبول فعلاً پایا گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی زبان سے کچھ نہ کہے۔ مثلاً ایک شخص دکان میں داخل ہوا، دکان میں ہر چیز پر اس کی قیمت لکھی ہوئی تھی، اس نے اپنی مطلوبہ اشیاء ان کی جگہ سے اٹھائیں، اور ان پر لکھی ہوئی قیمت دکاندار کو دے کر وہ اشیاء لے کر چلا گیا۔ اس صورت میں عاقدین کے درمیان کسی بھی قسم کی بات چیت زبان سے نہیں ہوئی۔

فقہاء کی اصطلاح میں دونوں قسموں کو "بیع تعاطی" یا "بیع معاطاۃ" کہا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک تمام اشیاء میں بیع تعاطی کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مشہور مذہب کے مطابق بیع تعاطی جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع ایجاب و قبول پر موقوف ہوتی ہے، اور بیع تعاطی کے اندر ایجاب و قبول دونوں یا ایک موجود نہیں۔ لیکن کتب شافعیہ کی طرف مراجعت کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بیع تعاطی کے حکم کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

1. ایک قول یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک بیع تعاطی تمام اشیاء میں باطل ہے، اور اس کے ذریعہ بیع منعقد نہیں ہوتی۔ یہی ان کا مشہور مذہب ہے۔
2. دوسرا قول یہ ہے کہ معمولی اشیاء میں بیع تعاطی جائز ہے لیکن قیمتی اور نفیس اشیاء میں بیع تعاطی جائز نہیں۔ یہ علامہ ابن سریج اور رویانی رحمۃ اللہ علیہما کا قول ہے۔ (مغنی المحتاج للشربینی فتح ۲/۴)
حنفیہ میں سے امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔
(فتح القدیر ۵/۴۵۹)
3. جن چیزوں میں بیع تعاطی کا عرف جاری ہے، ان میں بیع تعاطی جائز ہے، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں جائز نہیں۔
4. چوتھا قول یہ ہے کہ جو لوگ "بیع معاطاۃ" سے واقف ہیں جیسے عام آدمی اور تاجر وغیرہ، ان کا بیع معاطاۃ کرنا جائز ہے، اور جو لوگ بیع معاطاۃ سے پوری طرح واقف نہیں، ان کو تلفظ کے بغیر بیع کرنا درست نہیں ہے۔
(مغنی المحتاج ۲/۴)

البتہ جمہور فقہاء کا مذہب راجح یہ ہے کہ تمام اشیاء میں تعاطی کے ذریعہ بیع منعقد ہوجاتی ہے۔ بشرطیکہ یہ عقد آپس کی رضامندی کے ساتھ طے پائے۔ مذہب جمہور کی دلیل کے طور پر یہاں صرف علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت نقل کرتے ہیں جو انشاء اللہ کافی و شافی ہوگی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

> ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور اس کی کیفیت بیان نہیں فرمائی، چنانچہ جس طرح دوسرے معاملات مثلاً "قبض" "احراز" اور "تفرق" کے سلسلے میں عرف کی طرف رجوع کیا تھا، اسی طرح بیع کی کیفیت معلوم کرنے کے لئے بھی عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے چنانچہ عرف کے ذریعہ معلوم ہوا کہ مسلمان اپنے بازاروں میں اس طرح سے بیع

کا معاملہ کرتے ہیں اور بیع کا یہ طریقہ ان کے درمیان معلوم اور مشہور ہے۔ البتہ بیع کی اس قسم پر شریعت کے بعض احکام کا دارومدار ہے اور ان کو شریعت نے اپنی جگہ پر برقرار بھی رکھا ہے، لہٰذا اپنی رائے سے بیع کی اس قسم میں تغیر اور تبدیلی کرنا جائز نہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے درمیان اس بیع کا کثرت سے شیوع کے باوجود اس میں ایجاب وقبول کا استعمال ثابت اور منقول نہیں، اگر ایجاب وقبول اس بیع میں استعمال کرتے تو یہ بات ضرور مشہور ہوجاتی، اور اگر ایجاب وقبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط کا درجہ رکھتا تو اس صورت میں اس حکم کو آگے دوسروں تک پہنچانا واجب ہوجاتا، اور صحابہ کرام سے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ جو بات آگے پہنچانا واجب ہو اس کو نقل کرنے میں سستی اور غفلت سے کام لیتے۔

دوسری طرف بیع ان معاملات میں سے ہے جن میں عموم بلویٰ پایا جاتا ہے، لہٰذا اگر بیع کے اندر ایجاب وقبول کا تلفظ شرط کے درجے میں ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ضرور اس طرح واضح کرکے بیان فرماتے کہ وہ حکم مخفی نہ رہتا، اس لئے کہ اگر یہ ایجاب وقبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط ہوتا تو پھر اس کے نہ پائے جانے کی صورت میں بہت سے معاملات فاسد ہوجاتے، اور پھر اس کے نتیجے میں باطل طریقے پر مال کھانے کی نوبت آجاتی، اور ہمارے علم کی حد تک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر زمانے میں لوگ بازاروں کے اندر بیع تعاطی کے معاملات کرتے آرہے ہیں اور ہمارے مخالفین سے پہلے کسی نے بھی بیع کے اس طریقے کی مخالفت نہیں کی، اس لئے اس کے جواز پر اجماع ہوچکا ہے۔ اسی طرح ہبہ، ہدیہ، صدقہ وغیرہ میں بھی ایجاب وقبول کا یہی حکم ہے کہ زبان سے ان کا تلفظ ضروری نہیں، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے بھی ان معاملات میں ایجاب وقبول کا استعمال کرنا منقول نہیں، حالانکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حبشہ اور دوسرے مقامات کے بہت سے ہدایا پیش کئے گئے۔ اور لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کے دن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہدیہ پیش کرنے کو اوّلیت دیتے تھے۔ (متفق علیہ)

صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کوئی شخص کھانا لاتا تو آپ لانے والے سے سوال کرتے کہ یہ ہدیہ ہے یا صدقہ ہے؟ اگر لانے والا جواب میں کہتا کہ یہ صدقہ ہے تو آپ اپنے صحابہ کرام سے فرماتے کہ آپ لوگ تناول فرمالیں، اور آپ خود تناول نہ فرماتے۔ اور اگر جواب میں یہ کہا جاتا کہ یہ ہدیہ ہے تو اس وقت آپ اپنے ہاتھ سے لوگوں کو اس کے کھانے کا اشارہ فرماتے اور خود بھی ان کے ساتھ بیٹھ کر کھاتے۔

حضرت سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ کچھ کھجوریں حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم کی خدمت میں لائے، اور آکر کہا کہ میں نے یہ دیکھا کہ آپ اور آپ کے صحابہ اس کھجور کے زیادہ حق دار ہیں، اس لئے میں صدقہ کی کچھ کھجوریں آپ کی خدمت میں لایا ہوں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بات سن کر صحابہ کرام سے فرمایا کہ آپ لوگ کھالیں، آپ نے وہ کھجوریں نہیں کھائیں۔ پھر دوبارہ کھجوریں آپ کی خدمت میں لائے اور عرض کیا کہ میں نے دیکھا کہ آپ صدقہ نہیں کھاتے ہیں، اس لئے یہ کھجوریں آپ کے لئے ہدیہ لایا ہوں، اس وقت حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بسم اللہ" پڑھی اور ان کو کھایا۔

دیکھئے: ان احادیث میں نہ تو حضورِاقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے قبول کا تلفظ کرنا منقول ہے اور نہ یہ منقول ہے کہ آپ نے "ایجاب" کے تلفظ کا حکم دیا ہو، بلکہ آپ نے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے سوال کیا کہ وہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے؟ اور اکثر روایات میں ایجاب وقبول کا تلفظ منقول نہیں، بلکہ "معاطاۃ" کے طور پر وہ معاملہ مکمل ہوگیا۔ اور فریقین کے درمیان رضامندی کے ساتھ جدائی ہونا اس بات کی کافی دلیل ہے کہ یہ معاملہ درست ہوگیا، اس لئے کہ اگر ان معاملات میں ایجاب وقبول کا تلفظ شرط ہوتا تو اس صورت میں لوگوں کو دشواری پیش آجاتی، اور مسلمانوں کے بہت سے معاملات فاسد ہوجاتے، جس کے نتیجے میں ان کے اکثر اموال حرام ہوجاتے۔ دوسرے اس لئے کہ ایجاب و قبول کا مقصد تو فریقین کی رضامندی کا اظہار ہے، لہٰذا جب ایجاب وقبول کے علاوہ دوسری چیز مثلاً بھاؤ تاؤ یا تعاطی وغیرہ پائی جائے جو آپس کی

رضامندی پر دلالت کرنے والی ہو تو اس صورت میں بھاؤ تاؤ یا تعاطی اس ایجاب و قبول کے قائم مقام ہو کر اس کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ رضامندی کے اظہار کا ذریعہ صرف ایجاب و قبول نہیں ہے۔ (المغنی لابن قدامۃ: ۵۶۱/۳)

اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مرابحہ کے معاملات میں "تعاطی" کے جواز کی حد

بہرحال، یہ تو بیوع میں "تعاطی" کے حکم کے بارے میں تفصیل تھی۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک تعاطی جائز ہے جس کے دلائل پیچھے علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت میں بیان کر دیئے گئے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ "تعاطی" سے صرف ان عام بیوع کے معاملات میں کام لینا چاہئے جن میں کام لینے سے کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے، لیکن اگر کسی عقد میں "تعاطی" سے کام لینے کے نتیجے میں کوئی شرعی قباحت لازم آجائے، یا اس کی وجہ سے جائز معاملہ کا کسی ناجائز معاملے کے ساتھ اشتباہ لازم آجائے، تو اس صورت میں "تعاطی" سے احتراز کرنا لازم ہے۔ اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقود مرابحہ تعاطی کے ذریعہ انجام دیے جاتے ہیں وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب گاہک بینک کے پاس آکر سامان یا آلات یا مشینری وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک سے سرمایہ کاری کا مطالبہ کرتا ہے تو بینک اس کو ان اشیاء کی خریداری کے لئے سود پر قرض فراہم کرنے کے بجائے گاہک کی مطلوبہ اشیاء پہلے خود اپنے لئے بازار سے خرید لیتا ہے، اور پھر وہ اشیاء مرابحہ مؤجلہ پر گاہک کو فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن عملی طور پر اکثر بینکوں میں یہ ہوتا ہے کہ بینک وہ اشیاء خود نہیں خریدتا بلکہ وہ گاہک کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے کہ تم میرے وکیل بن کر بازار

سے فلاں چیز جو ان اوصاف کی حامل ہو خرید لو، جب گاہک اس چیز پر بینک کے وکیل کی حیثیت سے قبضہ کر لیتا ہے تو پھر اس کے بعد گاہک مرابحہ مؤجلہ کے ذریعہ وہ چیز بینک سے خرید لیتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ گاہک بحیثیت وکیل کے اپنے فرائض انجام دیتے ہوئے ان اشیاء کو خریدنے کے بعد ان کا رسک بینک کی طرف منتقل کردے، اور پھر ان اشیاء کو بینک سے خریدنے کے لئے از سرنو بینک کو اوفر (ایجاب) کرے اور بینک گاہک کی اس اوفر کو قبول کرے۔

بعض حضرات مندرجہ بالا معاملے میں اختصار کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ بینک اور گاہک کے درمیان مرابحہ کا معاملہ "تعاطی" کی بنیاد پر ہوجائے اور از سرنو دوبارہ ایجاب وقبول کی ضرورت نہ ہو، لہٰذا جس وقت گاہک اس سامان پر بینک کی طرف سے بحیثیت وکیل کے قبضہ کرے تو اسی وقت یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گاہک نے بینک سے وہ چیز "تعاطی" کی بنیاد پر خود بخود خرید لی ہے۔

"تعاطی" اگرچہ اصلاً جائز ہے، لیکن مندرجہ بالا تجویز میرے نزدیک شرعاً جائز نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے مرابحۃ للآمر بالشراء کو آجکل اسلامی بینک سودی قرض کے بدل کے طور پر استعمال کر رہے ہیں، لہٰذا اس قسم کے معاملات اور سودی معاملات کے درمیان کوئی جوہری فرق ضرور ہونا چاہئے جو ان دونوں کو جدا جدا کر دے، اب ان دونوں کے درمیان جوہری فرق یہی ہے کہ سودی معاملات میں معاملے کی اصل بنیاد "پیسے کا بھاؤ" ہے۔ چنانچہ بینک اسی "بھاؤ" (کرنسی کی تیزی) کی بنیاد پر کوئی خطرہ مول لئے بغیر سود کا مطالبہ کرتا ہے، جب کہ "مرابحہ" کے اندر معاملہ کی اصل بنیاد وہ سامان تجارت ہوتا ہے جو بینک کی ملکیت میں ہوتا ہے اور جس کو بینک اپنی ملکیت اور اپنے ضمان میں آنے کے بعد گاہک کو فروخت کرتا ہے، لہٰذا دونوں کے درمیان یہ عملی فرق کا ہونا ظاہر ہے کہ مرابحہ کے اندر اس سامان پر

کوئی مدت، چاہے وہ قلیل ہی کیوں نہ ہو، ایسی گزرنی چاہیے جس میں وہ سامان بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں ہو، اگر اس عرصہ کے اندر وہ سامان تباہ ہوجائے تو وہ بینک کا نقصان ہوگا۔ چنانچہ بینک نہ تو اس مال کے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور نہ اس پر کسی منافع کا مطالبہ کرے گا۔ اگر عملی طور پر یہ صورت نہ ہو تو اس صورت میں بینک کو حاصل ہونے والا نفع ربح مالم یضمن میں داخل ہوکر بنص حدیث حرام ہوجائے گا۔

لہٰذا اگر ہم مرابحہ کے اندر بھی "تعاطی" کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ کہہ دیں کہ جس وقت گاہک نے بینک کا وکیل بن کر وہ سامان خرید کر اپنے قبضے میں لے لیا، اسی وقت خود بخود تعاطی کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان بھی بیع مکمل ہوگئی تو اس صورت میں سودی معاملات اور مرابحہ کے درمیان جو فرق ہے وہ بھی ختم ہوجائے گا اور عملی طور پر یہی صورت ہوجائے گی کہ بینک نے گاہک کو رقم دیدی اور کسی بھی لمحے ملکیت کی ذمہ داری اور ضمان کا خطرہ مول لئے بغیر گاہک سے زیادہ رقم کا مطالبہ کردیا۔

زیر بحث مسئلے میں "تعاطی" کے عدم جواز کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ "تعاطی" کے اندر اگرچہ ایجاب اور قبول کا تلفظ شرعاً ضروری نہیں ہوتا لیکن فریقین کا مجلس میں حاضر ہونا اور ایک کا دینا اور دوسرے کا قبضہ کرنا تو شرعاً ضروری ہے، جبکہ زیر بحث تجویز میں بیع خود بخود منعقد ہوجائے گی، نہ ایک شخص لے گا اور نہ ہی دوسرا شخص قبضہ کرے گا، اور فقہ کا مشہور اصول ہے کہ ایک ہی شخص بیع کی دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں بن سکتا ہے (جبکہ زیر بحث معاملے میں ایک ہی شخص یعنی گاہک دونوں طرف کا ذمہ دار بن رہا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بینک اور گاہک کے درمیان تعاطی کی بنیاد پر عقد مرابحہ جائز نہیں ہے۔

بیع الاستجرار کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۸) بیع الاستجرار کا حکم

یہ مقالہ ''بیع بالتعاطی'' کا حصہ ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے کویت میں منعقد ہونے والے سیمینار میں پیش کیا۔ یہ مقالہ ''بحوث'' میں شائع ہوچکا ہے۔ اہمیت کے پیش نظر احقر نے اس کا ترجمہ کردیا۔

بیع الاستجرار

لغوی اعتبار سے "بیع الاستجرار" "استجرالمال" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: تھوڑا تھوڑا مال لینا۔ اور فقہاء متأخرین کی اصطلاح میں "بیع الاستجرار" یہ ہے کہ کوئی شخص دکاندار سے اپنی ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً تھوڑی تھوڑی کر کے لیتا رہے، اور ہر مرتبہ چیز لیتے وقت دونوں کے درمیان نہ تو ایجاب و قبول ہوتا ہے اور نہ ہی بھاؤ تاؤ ہوتا ہے۔

پھر "بیع الاستجرار" کی دو قسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت بعد میں دی جائے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت پہلے ہی دکاندار کو دے دی جائے۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس کو علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے درمختار میں ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

﴿مایستجره الانسان من البیّاع اذا حاسبه علی اثمانها بعد استهلاکها﴾

یعنی "بیع الاستجرار" یہ ہے کہ انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا رہے، اور ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کر کے ادا کردے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان دکاندار کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرلے کہ جب کبھی اس کے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوگی وہ اس کی دکان سے منگوالے گا، چنانچہ جب اس شخص کو اپنے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کی دکان سے منگوا لیتا ہے، اور دکاندار اس کی مطلوبہ اشیاء ایجاب و قبول کے بغیر اور کسی بھاؤ تاؤ اور قیمت کے ذکر کے بغیر اس کو دیدیتا ہے، اور وہ شخص اس چیز کو اپنی ضرورت میں استعمال کر لیتا

ہے اور پھر ایک ماہ کے اندر جتنی اشیاء وہ دکان سے لیتا ہے، مہینے کے آخر میں اس کا حساب ہو جاتا ہے، اور وہ شخص یک مشت تمام اشیاء کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔

فقہ کے مشہور قواعد کی رو سے بیع کی یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہو گئی جب وہ چیز مشتری نے دکاندار سے وصول کرلی تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ثمن مجہول کے ساتھ بیع منعقد ہو گی، اس لئے کہ اس موقع پر دکاندار اور مشتری کے درمیان نہ تو بھاؤ تاؤ ہوتا ہے اور نہ ہی ثمن کا کوئی ذکر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہو گی جب مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہو گا، جبکہ اس وقت وہ چیز استعمال کے بعد ختم ہو چکی ہو گی تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی، ایک خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ اس چیز کی بیع منعقد ہونے سے پہلے ہی مشتری اس چیز کو استعمال کر کے ختم کر دے گا۔ دوسری خرابی یہ ہو گی کہ معدوم چیز کی بیع لازم آئے گی۔ انہیں خرابیوں کی وجہ سے بعض فقہاء نے "بیع الاستجرار" کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ عام فقہاء شافعیہ کا مذہب یہی ہے، علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿فاما اذا اخذ منه شيئا ولم يعطه شيئا، ولم يتلفظا ببيع بل نويا اخذه بثمنه المعتاد، كما يفعله كثير من الناس، فهذا باطل بلا خلاف لانه ليس ببيع لفظي ولا معاطاة، ولا يعدّ بيعا فهو باطل، وليعلم هذا وليحترز منه، ولا تغتر بكثرة من يفعله، فان كثيرا من الناس ياخذ الحوائج من البيّاع مرة بعد مرة من غير مبايعة ولا معاطاة ثم بعد مدة يحاسبه ويعطيه العوض، وهذا باطل بلا خلاف لما ذكرناه﴾

(المجموع شرح المہذب: ۱۶۳/۹)

"یعنی اگر کوئی شخص (دکاندار) سے کوئی چیز لے اور اس کی قیمت اس کو نہ دے اور دونوں (بائع اور مشتری) زبان سے بیع

کا تذکرہ بھی نہ کریں بلکہ دونوں یہ نیت کرلیں کہ اس چیز کی عام بازاری قیمت پر اس کی بیع ہو رہی ہے، جیسا کہ اکثر لوگ اس طرح کا معاملہ کرتے ہیں، تو بیع کی یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے، اس لئے کہ یہ نہ تو لفظی بیع ہے اور نہ بیع معاطاۃ میں داخل ہے، اور جب کسی بیع کے اندر اس کا شمار نہیں ہے تو یہ بیع کی صورت باطل ہوگی۔ بیع کی اس قسم کا حکم جاننے کے بعد اس سے احتراز کرنا چاہئے، اور لوگوں کے درمیان اس بیع کا کثرت سے پایا جانا تمہیں دھوکے میں نہ ڈالے، اس لئے کہ بہت سے لوگ دکانداروں سے وقتاً فوقتاً بیع لفظی اور معاطاۃ کے بغیر اپنی ضرورت کی اشیاء لیتے رہتے ہیں، پھر کچھ مدت کے بعد آپس میں حساب کرلیتے ہیں اور دکاندار کو ان اشیاء کا معاوضہ دیدیتے ہیں۔ یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے"۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "بیع تعاطی اور استجرار" کے بارے میں شوافع کا مسلک زیادہ مدون نہیں ہے۔ لیکن فقہاء شوافع ہی کی ایک جماعت بیع کی ان دونوں قسموں کے جواز کی قائل ہے، ان میں سے ایک امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں چنانچہ علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿اماالا ستجرار من بیّاع فباطل اتفاقا ای حیث لم یقدر الثمن کل مرة علی ان الغزالی سامح فیه ایضا بناء علی جواز المعاطاة﴾ (نہایۃ المحتاج للرملی ۳/۳۶۴)

"کسی دکاندار سے تھوڑا تھوڑا لینا یہ بالاتفاق باطل ہے، اس لئے کہ اس میں ہر مرتبہ قیمت متعین نہیں کی جاتی، البتہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بیع معاطاۃ کے جواز کی بناء پر اس میں بھی تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے"۔

علامہ شربینی خطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿واخذ الحاجات من البیّاع یقع علی ضربین احدھما ان یقول: اعطنی بکذالحما او خبزا مثلا وھذا ھو الغالب فیدفع الیہ مطلوبہ فیقبضہ ویرضی بہ ثم بعد مدۃ یحاسبہ ویؤدی ما اجتمع علیہ، فھذا مجزوم بصحتہ عند من یجوز المعاطاۃ فیما اراہ۔ والثانی: ان یلتمس مطلوبہ من غیر تعرض لثمن کاعطنی رطل خبز اولحم مثلا فھذا محتمل وھذا مارای الغزالی اباحتہ ومنعھا المصنف (یعنی النووی رحمہ اللّٰہ)﴾ (مغنی المحتاج: ۲/۴)

"یعنی بیچنے والے سے ضرورت کی اشیاء لینا دو طرح سے ہوتا ہے: ایک یہ کہ خریدنے والا مثلاً یہ کہے کہ مجھے اتنے کا گوشت یا روٹی دیدو۔ عام طور پر یہی صورت ہوتی ہے، چنانچہ بیچنے والا اس کو اس کی مطلوبہ اشیاء دیدیتا ہے اور خریدنے والا اس چیز پر قبضہ کر کے اس پر رضا مندی کا اظہار کردیتا ہے، پھر کچھ مدت کے بعد اس کا حساب ہوجاتا ہے اور خریدنے والا تمام واجب الاداء رقم ادا کردیتا ہے۔ میرے خیال میں جو حضرات فقہاء بیع معاطاۃ کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہ صورت یقینی طور پر درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خریدنے والا قیمت کا ذکر کئے بغیر دکاندار سے اپنی مطلوبہ اشیاء طلب کرتے ہوئے مثلاً یہ کہے کہ مجھے ایک رطل گوشت یا روٹی دیدو (چنانچہ بیچنے والا اس کو مطلوبہ اشیاء دیدیتا ہے) اس صورت کے جائز ہونے میں احتمال ہے، البتہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس کے جواز کے قائل ہیں،

اور مصنف (یعنی علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ) اس کے عدم جواز کے قائل ہیں"۔

مالکیہ کی کتب میں "بیع الاستجرار" کی دوسری قسم کا ذکر ملتا ہے، جس میں قیمت پہلے ادا کردی جاتی ہے، چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ مؤطا میں تحریر فرماتے ہیں:

﴿ولا باس ان یضع الرجل عند الرجل درهما ثم یاخذ منه بربع اوثلث اوبکسر معلوم سلعة معلومة فاذا لم یکن فی ذلک سعر معلوم وقال الرجل: آخذ منک بسعر کل یوم، فهذا لایحل لانه غرر یقل مرة ویکثر مرة ولم یفترقا علی بیع معلوم﴾

(مؤطا الامام مالک: جامع بیع الطعام)

"اگر ایک شخص دکاندار کے پاس ایک درہم رکھوا دے اور پھر اس دکاندار سے اس درہم کے تہائی یا چوتھائی یا اس کے خاص حصے کے عوض کوئی چیز خریدلے تو یہ صورت جائز ہے، لیکن اگر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو اور خریدنے والا یہ کہے کہ میں تم سے جو چیز بھی خریدوں گا، وہ اس دن کے بھاؤ کے حساب سے خریدوں گا، تو یہ صورت جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں دھوکہ پایا جارہا ہے۔ کیونکہ قیمت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، اور متعاقدین کسی ایک قیمت پر اتفاق کر کے جدا نہیں ہوئے (بلکہ قیمت کے تعین کے بغیر دونوں میں جدائی واقع ہوگئی ہے)"۔

مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک "استجرار" کے ناجائز ہونے کی وجہ قیمت کی جہالت ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ قیمت پہلے ادا کردی گئی ہے یا بعد میں ادا کی جائے گی۔ اس حد تک مالکیہ اکثر شوافع کے ساتھ متفق ہیں۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ابن مفلح "النکت والفوائد السنیة" میں فرماتے ہیں:

﴿قال ابوداؤد فی مسائله باب فی الشراء ولایسمی الثمن سمعت احمد سئل عن الرجل یبعث الی البقال فیاخذ منه الشئی بعد الشئی، ثم یحاسبه بعد ذالک قال: ارجو ان لایکون بذلک بأس- قال ابوداؤد: وقیل لأحمد: یکون البیع ساعتئذ؟ قال: لا-

قال الشیخ تقی الدین: وظاهر هذا انهما اتفقا علی الثمن بعد قبض المبیع والتصرف فیه، وان البیع لم یکن وقت القبض، وانما کا ن وقت التحاسب وان معناه صحة البیع بالسعر.﴾

(موسوعة الفقه الاسلامی ۵/۳۰۵)

امام ابوداؤدؒ ان مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کو خریدا جائے اور ان کی قیمت بیان نہ کی جائے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص دکاندار سے ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً لیتا رہتا ہے اور آخر میں حساب کرلیتا ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جواب میں فرمایا کہ میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ دوبارہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ کیا یہ بیع اسی وقت منعقد ہوجائے گی؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: نہیں۔

شیخ تقی الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں متعاقدین نے مبیع پر قبضہ اور اس میں تصرف کے بعد اس کی قیمت پر اتفاق کرلیا تھا اور یہ بیع مبیع پر

قبضہ کے وقت منعقد نہیں ہوگی بلکہ حساب کتاب کے وقت منعقد ہوگی، اور یہ بیع بازاری قیمت کے مطابق درست ہوجائے گی)۔

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ حنابلہ کے نزدیک "بیع الاستجرار" کے جائز ہونے کی روایت بازاری قیمت پر مبنی ہے، لہٰذا اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہوگئیں۔
جہاں تک احناف کا تعلق ہے تو متأخرین حنفیہ نے "بیع الاستجرار" کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اگرچہ دکاندار سے سامان لیتے وقت قیمت کا کوئی تذکرہ نہ ہو۔ درمختار میں ہے:

﴿مایستجره الانسان من البیّاع اذا حاسبه علی اثمانها بعد استهلاكها جاز استحسانا﴾

(درمختار مع ردالمحتار ۴/۵۱۶)

"انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیزیں خریدتا رہتا ہے اور ان کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کرتا ہے۔ یہ معاملہ استحساناً جائز ہے"۔

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿ومما تسامحوا فیه واخرجوه عن هذه القاعدة ما فی القنية: الاشیاء التی توخذ من البیّاع علی وجه الخرج کما هو العادة من غیر بیع کالعدس والملح والزیت ونحوها ثم اشتراها بعد ما انعدمت صح اھ فیجوز بیع المعدوم هنا﴾ (البحرالرائق ۵/۲۵۹)

بیع کی وہ صورت جس میں علماء حنفیہ نے تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کردیا ہے جو "قنیہ" میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ گھریلو ضرورت کی وہ اشیاء جس کو عادۃً

لوگ بغیر بیع وشراء کے ضرورت کے مطابق دکاندار سے لیتے ہیں جسے دال، نمک، تیل وغیرہ، اور پھر ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی بیع کرتے ہیں، یہ معاملہ صحیح ہے اور اس میں "معدوم" کی بیع جائز ہوگی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک "بیع الاستجرار" استحساناً جائز ہے، لیکن پھر وجہ استحسان کی کیفیت کے بارے میں علماء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، چنانچہ مختلف کتابوں میں فقہاء کی عبارات کے مطالعہ کے بعد میرے نزدیک جو خلاصہ نکلا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:

وہ "بیع الاستجرار" جس میں قیمت پہلے ادا کردی جائے، وہ دو حال سے خالی نہیں:

یا تو یہ صورت ہوگی کہ جب بھی مشتری دکاندار سے کوئی چیز لے تو وہ دکاندار اس چیز کی قیمت بیان کردے یا اس چیز کی قیمت کسی بھی طریقے سے فریقین کے علم میں ہو۔ جو حضرات فقہاء بیع تعاطی کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک "استجرار، کی اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، لہٰذا اس صورت میں ہر چیز کی بیع "تعاطی" کے طور پر اسی وقت بیع منعقد ہوجائے گی جب مشتری اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لے گا، البتہ تمام بیوع کا حساب آخر (مہینے) میں اکٹھا ہوجائے گا، اس صورت میں نہ تو ثمن مجہول کے ساتھ بیع ہونے کی خرابی لازم آئے گی اور نہ بیع معدوم کی خرابی لازم آئے گی۔ بیع استجرار کی یہ صورت حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور فقہاء شوافع میں امام غزالی اور ابن سریج رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ شوافع کے مشہور مسلک کے مطابق بیع استجرار کا جواز ایجاب وقبول کے تلفظ پر موقوف ہے۔جیساکہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ "تعاطی" میں جمہور کا مسلک راجح ہے۔

یا تو یہ صورت ہوگی کہ دکاندار ہر مرتبہ چیز کی قیمت بیان نہ کرے البتہ ابتدائی گفت وشنید ہی کے وقت فریقین کے درمیان یہ سمجھوتہ ہوجائے کہ مشتری جس روز

جو چیز دکاندار سے لے گا وہ اس چیز کی اس روز کی بازاری قیمت کے حساب سے لے گا۔ اس صورت میں بیع الاستجرار کی یہ صورت قبضہ کرنے کے دن کی بازاری قیمت پر موقوف رہے گی، اور چاروں ائمہ کے نزدیک یہ اصول معروف ہے کہ کسی چیز کی بیع اس کی بازاری قیمت پر یا قیمت مثل پر یا لکھی ہوئی قیمت پر اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک مجلس کے اندر ہی فریقین کو متعین طور پر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہوجائے۔ (ردالمحتار ۵۲۹/۴) لیکن مسلک شافعیہ اور حنابلہ کے مسلک کی ایک روایت یہ ہے کہ بازاری قیمت پر بیع درست ہوجائے گی۔ جہاں تک شوافع کے مسلک میں اس روایت کا تعلّق ہے تو امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ روایت منسوب ہے۔ چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

﴿وحکی الرافعی وجها ثالثا انه یصح مطلقا للتمکن من معرفته کمالو قال: بعت هذه الصبرة کل صاع بدرهم یصح البیع وان کانت جملة الثمن فی الحال مجهولة وهذا ضعیف شاذ﴾

"امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کہ بیع کی یہ صورت مطلقاً درست ہے اس لئے کہ قیمت معلوم کرنا ممکن ہے مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں تمہیں گندم کا یہ ڈھیر ہر صاع ایک درہم کے حساب سے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے اگرچہ فی الحال اس ڈھیر کی کل قیمت مجہول ہے، البتہ یہ قول ضعیف اور شاذ ہے"۔ (المجموع شرح المہذب ۳۶۶/۹)

جہاں تک حنابلہ کے مسلک میں اس روایت کا تعلّق ہے تو یہ روایت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت ہے جس کو علامہ شیخ تقی الدین رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔ (الانصاف للمرداوی ۳۱۰/۴) اور ماقبل میں ہم علامہ تقی الدین رحمۃ

اللہ علیہ کی عبارت نقل کر چکے ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ بھی اس بیع کے جواز کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کا جواز منصوص ہے، اور ان کے شیخ علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (اعلام الموقعین ۴/۳)

بہرحال، اس موضوع پر فقہاء کی عبارات اور ان کے دلائل دیکھنے کے بعد جو حقیقت میرے سامنے واضح ہوئی، وہ یہ ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی اکائیوں کے بدلنے سے ان کی قیمت میں تبدیلی آجاتی ہے اور کسی منضبط اور معلوم پیمانے کے ذریعہ اس کی قیمت متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی تاجر اس چیز کو دس روپے میں فروخت کرتا ہے جبکہ دوسرا تاجر اسی چیز کو اسی وقت دس روپے سے کم یا زیادہ میں فروخت کرتا ہے۔ لہٰذا جن فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ "بازاری بھاؤ" پر کسی چیز کو فروخت کرنا حرام ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ پہلی قسم کی اشیاء میں اس طرح فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ "بازاری بھاؤ" (جبکہ عاقدین کو ان اشیاء کی بازاری قیمت معلوم نہ ہو) کی اصطلاح ان اشیاء کے حق میں غیر مستقر اور ناپائیدار ہے، لہٰذا بازاری بھاؤ پر عقد کرنے کی صورت میں ثمن مجہول رہے گا اور یہ جہالت مفضی الی النزاع ہوگی۔

دوسری قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی نہ تو اکائیوں میں تفاوت اور فرق ہوتا ہے اور نہ ہی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے، اور ان اشیاء کی قیمتوں کو کسی معلوم پیمانے کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جاسکتا ہے کہ ہر شخص اس کی قیمت آسانی سے معلوم کرسکتا ہے اور اس کی قیمت کو اس پیمانے پر منطبق کرنے میں کسی غلطی یا جھگڑے کا بھی احتمال نہیں رہتا۔ لہٰذا جو حضرات فقہاء "بازاری بھاؤ" پر فروخت کرنے کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہی دوسری قسم کی اشیاء مراد ہیں، اس لئے کہ ان اشیاء کی بیع کے وقت، قیمت کے سلسلے میں کسی مضبوط پیمانے کا بیان کردینا ہی قیمت بیان کردینے کے قائم مقام ہوجائے گا اور اس میں ایسی جہالت باقی نہیں رہے

گی جو مفضی الی النزاع ہو۔ چنانچہ امام محقق علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿ومما لا يجوز البيع به: البيع بقيمته او بما حل به اوبما تريد اوتحبّ اوبراس ماله اوبما اشتراه اوبمثل مااشترى فلان لايجوز........ وكذالا يجوز بمثل مايبيع الناس الا ان يكون شيئا لايتفاوت كالخبز واللحم﴾ (فتح القدیر مع الکفایۃ ۵/۴۶۷)

وہ صورتیں جن میں بیع جائز نہیں وہ یہ ہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، یا میں اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑی ہے، یا اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس پر تم خریدنا چاہتے ہو، یا جس قیمت کو تم پسند کرو، یا اس کے راس المال پر فروخت کرتا ہوں، یا جس قیمت پر اس نے خریدا، یا فلاں کی قیمت خرید کی مثل پر فروخت کرتا ہوں، یہ صورتیں جائز نہیں۔

اسی طرح یہ صورت بھی جائز نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس قیمت مثل پر فروخت کرتا ہوں جس پر لوگ خرید و فروخت کرتے ہیں، الا یہ کہ وہ چیز ایسی ہو جس کی اکائیوں میں فرق نہیں ہوتا جیسے روٹی اور گوشت۔

علامہ ابن عابدینؒ نے بھی اس قسم کی عبارت صاحب "النھر الفائق" سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا:

﴿وخرج ايضا مالوكان الثمن مجهولا كالبيع بقيمته اوبراس ماله اوبما اشتراه اوبمثل ما اشتراه فلان...... .. ومنه ايضا مالوباعه بمثل مايبيع الناس الاان يكون

شیئا لایتفاوت﴾ (درمختار ۴/۵۲۹)

"اور اس حکم سے وہ بیع بھی خارج ہو گئی جس میں ثمن مجہول ہو مثلاً اس چیز کی قیمت پر بیع کرنا، یا اس کے رأس المال پر بیع کرنا، یا اس قیمت پر بیع کرنا جس پر بائع نے اس کو خریدا تھا، یا فلاں شخص نے جس قیمت پر خریدا تھا اسی قیمت پر بیع کرنا..... ...اور یہ صورت بھی ناجائز ہے کہ بائع یہ کہے کہ جس قیمت پر لوگ بازاروں میں اس کو فروخت کر رہے ہیں اس پر فروخت کرتا ہوں، البتہ اس آخری صورت میں بیع اس وقت جائز ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کی مختلف اکائیوں میں تفاوت نہ پایا جاتا ہو"۔

میرے خیال میں یہ رائے اعتدال سے زیادہ قریب اور متفقہ اصولوں کے زیادہ موافق بھی ہے، اس لئے کہ ایسی جہالت ثمن جو مفضی الی النزاع ہو، بیع کے جواز میں مانع ہوتی ہے لیکن جب ایک مضبوط پیمانے کی تعیین کے بعد نزاع کا احتمال ہی ختم ہو گیا اور مانع مرتفع ہو گیا تو اب بیع جائز ہو گئی۔

موجودہ دور میں بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ ان کی قیمت مثل کو ایک متعین پیمانے کے ساتھ اس طرح اڈجسٹ کیا جاسکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو تطبیق دینے میں کسی نزاع کا احتمال باقی نہیں رہتا، لہٰذا اس قسم کی اشیاء میں معاملہ درست ہو جائے گا اور بازاری بھاؤ کی بنیاد پر ان اشیاء میں "بیع الاستجرار" بھی جائز ہو گی۔

مثلاً آجکل اخبارات بیچنے والوں کے ساتھ لوگ معاملہ کرتے ہیں کہ اخبار بیچنے والا روزانہ صبح ایک اخبار خریدنے والے کے گھر میں اس خیال سے ڈال جاتا ہے کہ مہینے کے آخر میں اخبار کی خوردہ قیمت (ریٹیل پرائز) کی بنیاد پر حساب ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات مشتری کو پتہ بھی نہیں ہوتا کہ اس اخبار کی خوردہ قیمت کیا ہے؟ لیکن اخبار کے ریٹیل پرائز اس طرح فکس ہے کہ لوگوں کے بدلنے سے اس کی قیمت میں

کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہاں، بعض اوقات یہ تو ہوتا ہے کہ مہینے کے بیچ میں اس کی قیمت بدل جاتی ہے لیکن یہ تبدیلی تمام خریداروں کے حق میں ہوتی ہے، کسی خاص خریدار کے حق میں نہیں ہوتی، لہٰذا اخبار کی قیمت کی تعیین میں کسی بھی قسم کے نزاع کی کوئی صورت موجود نہیں۔ لہٰذا جس وقت اخبار بیچنے والا خریدار کے گھر میں اس کے حکم یا اس کی اجازت سے اخبار ڈالے گا اسی وقت بازاری قیمت پر بیع منعقد ہوجائے گی اور مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہوجائے گا۔ بہرحال یہ استجرار کی دوسری قسم کی مثال تھی جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہوگیا کہ بیع الاستجرار کی دوسری قسم میں بیع ہر مرتبہ اس وقت منعقد ہوجاتی ہے جس وقت مشتری مبیع پر قبضہ کرلیتا ہے، بشرطیکہ اس چیز کی قیمت کسی معلوم پیمانے کے ساتھ اس طرح منسلک ہو کہ ثمن کی تعیین کے سلسلے میں آپس میں کسی بھی قسم کے نزاع کا اندیشہ باقی نہ رہے۔ لیکن اگر اس مبیع کی قیمت اس طرح کسی معیار کے ساتھ منسلک نہیں ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع منعقد نہیں ہوگی۔ اس صورت کا شرعی حکم تیسری قسم کے بیان میں انشاء اللہ آگے آجائے گا۔

بیع الاستجرار کی تیسری قسم جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے

بیع الاستجرار کی تیسری قسم یہ ہے کہ چیز لیتے وقت اس کی قیمت معلوم نہ ہو اور نہ ہی معاملہ کرتے وقت عاقدین کے ذہن میں کوئی ایسا معیار ہو جس کی بنیاد پر ثمن کی تحدید اس طرح ہوجائے کہ اس کے بعد نزاع کا اندیشہ نہ رہے، بلکہ عاقدین لاپرواہی کے ساتھ معاملہ کریں اور ثمن سے بالکل تعرض ہی نہ کریں۔ اس صورت میں چونکہ سامان پر قبضہ کرتے وقت ثمن بالکل مجہول ہے اور یہ ایسی جہالت فاحشہ

ہے جو مفضی الی النزاع ہو سکتی ہے، اس لئے سامان لینے کے وقت تک بیع منعقد نہیں ہوگی، اور مہینے کے آخر میں حساب کے تصفیے تک یہ بیع فاسد رہے گی، البتہ متأخرین حنفیہ فرماتے ہیں کہ جب مہینے کے آخر میں تصفیہ کے وقت ثمن پر دونوں اتفاق کرلیں گے تو اس وقت یہ بیع درست ہوجائے گی۔

پھر بعض فقہاء نے فرمایا کہ تصفیہ کے وقت ہی یہ معاملہ بیع کی صورت اختیار کرلے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ جب ان اشیاء کی صحیح قیمت تصفیہ کے وقت عاقدین کے سامنے آگئی اس وقت بیع منعقد ہوگئی۔ البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مشتری دکاندار سے جو اشیاء مہینے بھر تک لیتا رہا ہے ان میں سے اکثر اشیاء کو استعمال کرکے وہ ختم کرچکا ہے اور اب تصفیہ کے وقت ان اشیاء کا وجود ہی باقی نہیں رہا تو اب ان اشیاء کی بیع کیسے درست ہوگی جو معدوم ہوچکی ہیں۔

بعض فقہاء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن عرف یا تعامل یا عموم بلویٰ کی بنیاد پر استحساناً اس قسم کی بیع جائز ہے۔ یہ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ہے اور بحرالرائق اور "الاشباہ والنظائر" میں موجود ہے جیسے کہ ہم ماقبل میں ذکر کرچکے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال اور ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں مشتری کا ایسی اشیاء میں تصرف کرنا لازم آئے گا جو اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئیں اور نہ ان کی بیع ہوئی ہے اور غیر ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ چونکہ یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوا ہے اور مالک کی اجازت سے اس کی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے اس لئے یہ صورت جائز ہے۔

دوسرے فقہاء کرام نے اس معاملے کو بیع کی بنیاد پر نہیں، بلکہ "ضمان المتلفات" یعنی ہلاک شدہ اشیاء کے ضمان کی بنیاد پر درست کہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ چیز لیتے وقت ثمن مجہول تھا اور تصفیہ کے وقت مبیع معدوم ہوچکی تھی، اس لئے اس معاملے کو بیع کہنا تو کسی حال میں درست نہیں، اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ

چیز لینے والے نے لیتے وقت وہ چیز بطور قرض لی، پھر اس چیز کو استعمال کرکے ہلاک کردیا جس کے نتیجے میں اس پر ضمان آیا، اور پھر تصفیہ کے وقت دونوں کے اتفاق سے جو ضمان طے ہوا وہ ضمان اس نے ادا کردیا۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صرف "مثلیات" میں قرض کا معاملہ کرنا درست ہے "قیمیات میں قرض کا معاملہ کرنا درست نہیں، جبکہ استجرار بعض اوقات ذوات القیم میں بھی جاری ہوتا ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قیمیات میں اقتراض کے عدم جواز سے استجرار استحساناً مستثنیٰ ہے جیسا کہ روٹی اور گوندے ہوئے آٹے میں استحساناً اقتراض کو جائز قرار دیا گیا ہے، باوجودیکہ یہ دونوں ذوات القیم میں سے ہیں "مثلیات" میں سے نہیں ہیں۔ استجرار کی زیر بحث صورت کو جائز قرار دینے کے مندرجہ بالا مختلف طریقے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے ردالمحتار میں ذکر فرمائے ہیں:

احقر کے نزدیک۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس معاملہ کو درست قرار دینے کی پہلی صورت زیادہ راجح ہے، وہ یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب فریقین ان اشیاء کی قیمت پر اتفاق کرلیں گے اس وقت یہ عقد بیع کا معاملہ بن کر درست ہوجائے گا۔ البتہ جہاں تک اس صورت پر اس اشکال کا تعلق ہے کہ اس میں "بیع المعدوم" لازم آئے گی جوکہ ناجائز ہے؟ تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ دراصل اس صورت میں معدوم کی بیع نہیں ہے بلکہ اس چیز کی بیع ہو رہی ہے جس سے مشتری پوری طرح انتفاع حاصل کرچکا ہے اور اسی انتفاع کے نتیجے میں وہ چیز ہلاک ہو چکی ہے۔ اور "بیع المعدوم" کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں "غرر" پایا جاتا ہے اور بعض اوقات مبیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے بائع اس مبیع کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر ہی نہیں ہوتا۔ جبکہ زیر بحث صورت میں "غرر" موجود نہیں، اس لئے کہ بائع مشتری کو مبیع پہلے ہی سپرد کرچکا ہے اور مبیع مشتری کے پاس موجود تھی اور اس سے اس نے انتفاع کیا، حتیٰ کہ وہ مبیع اس انتفاع کے نتیجے میں ختم ہوگئی۔ لہٰذا تصفیہ کے

وقت اس مبیع کو موجود فرض کرلیں گے۔ اس طرح یہ بیع درست ہو جائے گی۔

اور جہاں تک دوسرے اشکال کا تعلق ہے کہ اس صورت میں مشتری کا ان اشیاء کو استعمال کرنا اور ان میں تصرف کرنا، بیع سے پہلے ملکِ غیر میں تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں۔ تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب بیع درست ہوگئی تو اس درستگی کو تقدیراً اس وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے گا جس وقت مشتری نے وہ چیز حاصل کی تھی، اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا مشتری نے اس چیز میں تصرف کیا جس چیز کا بیع کے ذریعہ وہ مالک بن چکا تھا۔ یہ صورت بالکل ویسی ہے جیسی مغصوبہ اشیاء کے ضمان میں ہوتی ہے یعنی مغصوبہ اشیاء میں غاصب کا تصرف درست نہیں ہوتا، لیکن جب غاصب مغصوبہ چیز کا ضمان ادا کردیتا ہے تو وہ اس چیز کا مالک بن جاتا ہے اور اس ملک کو غصب کے وقت کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے کہ گویا غاصب نے جس وقت وہ چیز غصب کی تھی اسی وقت وہ اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہٰذا راجح قول کے مطابق غاصب کے تمام تصرفات جو اس نے شئ مغصوب میں کئے تھے، ضمان ادا کرنے کے بعد خود بخود درست ہوجائیں گے۔ اور جس صورت میں مغصوب منہ غاصب کے لئے شئ مغصوب میں تصرف (اجازت کے ذریعے) حلال کردے، اس صورت میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں کہ اس غاصب کے تمام تصرفات ضمان ادا کرنے کے بعد بالکل جائز اور درست ہوجائیں گے۔[1]

---

[1] علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صاحب درمختار کی عبارت سے یہ ظاہر ہورہا ہے کہ شئ مغصوب میں اداءِ ضمان سے پہلے ملک غاصب کے لئے ثابت ہے، البتہ اس سے انتفاع کرنے کی حلت اداء ضمان پر موقوف ہے۔ یہی مسئلہ عام متون میں بھی اسی طرح درج ہے۔ لہٰذا نوازل میں جو یہ لکھا ہے کہ ملکیت میں آنے کے بعد بھی اس سے انتفاع حلال نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں ملک خبیث سے استفادہ کرنا لازم آجائے گا جیسا کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد ملک خبیث ہونے کی وجہ سے استفادہ درست نہیں ہوتا جب تک کہ مالک خود اس سے انتفاع کرنے کو

لہٰذا جب غصب کے اندر غاصب ضمان ادا کرنے کے بعد شئ مغصوب کا اس وقت سے مالک بن جاتا ہے جب اس نے وہ شئ غصب کی تھی، تو "بیع الاستجرار" میں سامان لینے والا بطریق اولیٰ مالک بن جائے گا، اس لئے کہ یہاں تو مالک کی اجازت سے اس سامان پر قبضہ کررہا ہے اور اس کے اندر تصرف کر رہا ہے۔ اور "بیع الاستجرار" کے اندر سامان لینے والا گناہ گار بھی نہیں ہوگا، جبکہ غاصب غصب کی وجہ سے گناہ گار بھی ہوگا۔

بہر حال "بیع الاستجرار" "ضمان للمتلفات" کی طرح نہیں ہے جیسا کہ تخریج ثانی کرنے والے فقہاء کا خیال ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حیثیت سے "ضمان للمتلفات" کی نظیر ہے کہ اس میں بھی بعد میں ہونے والی بیع کو قبضہ کرنے کے وقت کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے۔ جیسا کہ وہ ملکیت جو اداء ضمان کے بعد حاصل ہوتی ہے اس کو وقت غصب کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے۔

خلاصہ

ثمن مؤخر کے ساتھ جو بیع الاستجرار کی جاتی ہے اس کے حکم کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

❶ اگر بائع مشتری کو اشیاء کی قیمت اسی وقت بتا دے جب مشتری ان اشیاء پر قبضہ کرے تو اس صورت میں ہر قبضہ کے وقت بیع درست ہوجائے گی، اس کے صحیح

مشتری کے لئے حلال نہ کردے۔ نوازل کی یہ بات عام متون کے خلاف ہے۔ بعض متاخرین فقہاء فرماتے ہیں کہ اداء ضمان کے بعد غصب سبب ملکیت بن جاتا ہے جیسے مبسوط میں ہے۔

(ردالمحتار ۶/۱۹۱)

اس عبارت کے تحت علامہ رافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے بیع بشرط الخیار للمشتری ہو۔ اس صورت میں سقوط خیار کے وقت مشتری اس مبیع کا شراء کے ذریعہ مالک ہوجائے گا۔ (دیکھئے: التحریر المختار للرافعی ۶/۲۸۷)

ہونے پر ان تمام فقہاء کا اجماع ہے جو بیع بالتعاطی کے جواز کے قائل ہیں۔ اور حساب کا تصفیہ اس وقت ہوگا جب مشتری تمام مبیع کے مجموعہ پر قبضہ کرلے گا۔

۲ اگر بائع مشتری کو ہر مرتبہ قبضہ کے وقت مبیع کی قیمت نہ بتائے لیکن متعاقدین کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ بیع بازاری قیمت پر ہو رہی ہے، اور بازاری قیمت اس طرح متعین اور معلوم ہو کہ اس میں ردو بدل اور اختلاف کا اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی ہر مرتبہ مبیع پر قبضہ کرتے وقت بیع صحیح ہوجائے گی۔

۳ اگر قبضہ کرتے وقت مبیع کی قیمت معلوم نہیں تھی یا عاقدین نے اس بات پر اتفاق کرلیا تھا کہ جو بازاری قیمت ہوگی اس پر بیع منعقد ہوگی، لیکن بازار میں اس چیز کی قیمت میں اتنا فرق پایا جارہا ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف واقع ہو رہا ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع صحیح نہیں ہوگی، بلکہ حساب کے تصفیہ کے وقت بیع صحیح ہوجائے گی اور اس کی صحت کو قبضہ کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہٰذا اس مبیع میں مشتری کی ملکیت قبضہ کے وقت سے ثابت ہوجائے گی اور ثمن کی ادائیگی کے بعد قبضہ کے وقت سے ہی مشتری کے تمام تصرفات مبیع کے اندر حلال ہوجائیں گے۔

ثمن مقدّم کے ساتھ بیع الاستجرار کرنا

بیع الاستجرار کی دوسری قسم یہ ہے کہ مشتری بائع کو مبیع کی قیمت پہلے ہی ادا کر دیتا ہے اور پھر بائع سے مبیع تھوڑی تھوڑی کرکے وصول کرتا ہے، پھر مہینے کے آخر تک یا سال کے آخر تک جب مشتری پوری مبیع پر قبضہ کرلیتا ہے تو اس وقت حساب کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔

بیع الاستجرار کی اس صورت میں دو پہلوؤں سے غور کرنا ضروری ہے۔ اوّل یہ کہ اس صورت میں ثمن معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا؟ دوسرے یہ کہ جو قیمت پہلے مشتری نے ادا کردی ہے، اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

جہاں تک ثمن کے معلوم اور مجہول ہونے کا تعلق ہے تو یہاں بھی ثمن کے بارے میں وہی تین صورتیں پائی جائیں گی جو "ثمن مؤخر" کے ساتھ بیع الاستجرار کرنے میں پائی جارہی تھیں اور ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو حکم وہاں تھا۔ لہٰذا اس بارے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے کہ اس ثمن کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا اس کو ثمن مقدم کہا جائے گا؟ یا اس ثمن کو بائع کے ہاتھ میں امانت سمجھا جائے گا؟ یا اس کو قرض کہا جائے گا؟

اگر اس کو ثمن مقدم کہا جائے تو اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ قیمت کی ادائیگی کے وقت مبیع کی جنس اور اس کا وصف اور اس کی مقدار یہ سب معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ قیمت اور ثمن تو بیع پر موقوف ہے، اور بیع کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مبیع کی ذات اور اس کا وصف اور اس کی مقدار معلوم ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مبیع ان اشیاء میں سے ہو جن میں بیع سلم یا استصناع ہو سکتی ہو، اور عقد کے اندر ان تمام شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو جو بیع سلم اور استصناع کے جواز کے لئے ضروری ہیں، اس اختلاف کے مطابق جو شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان ہے۔ اس لئے کہ ثمن مقدم کے ساتھ فروختگی صرف بیع سلم اور استصناع ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہاں بھی انہی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جو بیع سلم میں ضروری ہیں۔

مشاہدہ یہ ہے کہ "بیع الاستجرار" میں مندرجہ بالا دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں، اس لئے کہ جس وقت مشتری بائع کو رقم دیتا ہے اس وقت بعض اوقات، دینے والے کو یہ پتہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ وقتاً فوقتاً کیا چیز اس رقم سے خریدے گا۔ اور اگر اس کو یہ پتہ بھی ہو کہ میں فلاں چیز خریدوں گا، تب بھی اس کے لئے اس چیز کا وصف، اس کی مقدار اور اس کا وقت بتانا ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کے اندر بیع سلم کی

شرائط نہیں پائی گئیں۔ اور بعض اوقات وہ چیز ایسی نہیں ہوتی جس کو بنوانے کی ضرورت ہو، اس لئے اس میں "استصناع" بھی متحقق نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ رقم بائع کے پاس امانت ہے، لہٰذا مشتری جب بھی بائع سے کوئی چیز لے گا تو اس امانت کی رقم کا اتنا حصّہ جو اس چیز کی قیمت کے برابر ہوگا ثمن بن جائے گا، باقی رقم بائع کے پاس اسی طرح بطور امانت کے رہے گی جس طرح مشتری نے رکھوائی تھی اور بائع کے لئے اس رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ امانت میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ یہ صورت مشکل بلکہ عملی اعتبار سے متعذر بھی ہے اور بیع الاستجرار کا جو طریقہ متعارف ہے اس کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ "بیع الاستجرار" کرنے والے دکاندار اس رقم کو علیحدہ محفوظ کر کے نہیں رکھتے بلکہ صرف یہ کرتے ہیں کہ رقم پیشگی دینے والے کے حساب میں درج کرلیتے ہیں، پھر اس رقم میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

اور اگر ہم یہ کہیں کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ قرض ہے، اس لئے بائع کو اس میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ یہ ایسا قرض ہوگا جس میں آئندہ ہونے والی بیع مشروط ہوگی، اس لئے کہ مشتری نے بائع کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہوئے قرض نہیں دیا بلکہ اس غرض سے قرض دیا ہے تاکہ آئندہ اس کے ذریعے بیع کرے گا، لہٰذا قرض کے معاملے کے اندر بیع مشروط ہوجائے گی اور یہ ایسی شرط ہے جو عقد قرض کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔ اس لئے یہ صورت بھی فاسد ہونی چاہئے۔

میرے خیال میں جن حضرات فقہاء نے "استجرار" کے مسئلے پر بحث کی ہے، ان میں سے کسی نے بھی اس اشکال سے تعرض نہیں کیا۔ میری رائے میں وہ رقم جو بائع کو مشتری نے پہلے سے دیدی ہے اس کو یہ کہا جائے کہ یہ "رقم علی الحساب" ہے اور جو رقم "علی الحساب" دی جاتی ہے وہ اگرچہ فقہی اصطلاح میں قرض ہی ہوتی

ہے، چنانچہ جس شخص کو وہ رقم دی جاتی ہے وہ اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کر سکتا ہے اور وہ رقم مضمون بھی ہوتی ہے۔ لیکن یہ "علیٰ الحساب" دی جانے والی رقم ایسا قرض ہوتا ہے جس میں "بیع لاحق" کی شرط لگانا بھی درست ہے اس لئے کہ یہ متعارف شرط ہے، اور جو رقم "علی الحساب" دی جاتی ہے اس کا مقصد بھی قرض دینا نہیں ہوتا بلکہ آئندہ ہونے والی بیع کے وقت عائد ہونے والے ثمن سے مشتری کے ذمے کو فارغ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ مشتری کو اپنی ضرورت کا سامان خریدنا آسان ہوجائے اور ہر مرتبہ خریداری کے وقت اس کو رقم ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ لہٰذا یہ ایک ایسا قرض ہوگیا جس کے اندر بیع کی شرط متعارف ہے، اور ایسی شرط جو متعارف ہوجائے وہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہوتی ہے اگرچہ وہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہو جیسے اس شرط کے ساتھ جوتا خریدنا جائز ہے کہ بائع ان کو برابر کرکے دے گا۔

اور جن فقہاء کرام نے "بیع الاستجرار" کو جائز کہا ہے، انہوں نے اس میں کوئی تفریق نہیں کی کہ آیا ثمن مقدّم کے ساتھ بیع ہوئی ہے یا ثمن مؤخر کے ساتھ بیع ہوئی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿قال في الولوالجية: دفع دراهم الى خباز فقال: اشتريت منك مائة منّ من خبز، وجعل ياخذ كل يوم خمسة امناء فالبيع فاسد وماأكل فهو مكروه لانه اشترى خبزا غير مشار اليه فكان المبيع مجهولا ولو اعطاه دراهم وجعل ياخذ منه كل يوم خمسة امناء ولم يقل في الابتداء اشتريت منك يجوز وهذا حلال وان كانت نيته وقت الدفع الشراء لانه بمجرد النية لا ينعقد البيع وانما ينعقد البيع الآن بالتعاطي والآن المبيع معلوم فينعقد البيع صحيحا اهـ قلت: ووجهه ان ثمن الخبز معلوم فاذا انعقد بيعا بالتعاطي

وقت الاخذ مع دفع الثمن قبله فکذا اذا تاخر دفع الثمن بالأولی﴾ (ردالمحتار ۴/)

ولوالجیۃ میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نانبائی کو دراہم دیے اور اس سے کہا کہ میں تم سے سو کلو روٹیاں خرید تا ہوں، اور پھر اس نانبائی سے یومیہ پانچ کلو روٹیاں لینا شروع کر دیں تو یہ بیع فاسد ہوگئی اور ان روٹیوں کو کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے غیر مشارالیہ روٹیاں خریدیں، لہٰذا مبیع مجہول ہوگئی۔ اور اگر بائع نے مشتری کو کچھ دراہم دے دیے اور پھر اس سے یومیہ پانچ کلو روٹیاں لینی شروع کر دیں اور دراہم دیتے وقت یہ نہیں کہا کہ میں تم سے اتنی روٹیاں خرید تا ہوں، اس صورت میں یہ بیع جائز ہوجائے گی اور ان روٹیوں کا کھانا حلال ہوگا اگرچہ دراہم دیتے وقت روٹی خریدنے کی ہی نیت ہو، اس لئے کہ صرف نیت کرنے سے بیع منعقد نہیں ہوتی، اور اب یہ "بیع تعاطی" ہوجائے گی اور مبیع بھی معلوم ہوگی، لہٰذا یہ بیع درست ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اس بیع کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روٹی کی قیمت معلوم ہے۔ اور جب روٹی لیتے وقت "بیع بالتعاطی" منعقد ہوگئی جبکہ مشتری ثمن پہلے دے چکا ہے، تو جس صورت میں مشتری ثمن بعد میں دے گا تو اس صورت میں بطریق اولیٰ بیع درست ہوجائے گی۔

"الاشباہ والنظائر" میں علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿ومنها لواخذ من الارز والعدس وما اشبهه وقد كان دفع اليه دينارا مثلاً لينفق عليه ثم اختصما بعد ذلك في قيمته هل تعتبر قيمته يوم الاخذ اويوم

الخصومة؟ قال فی التتمة: تعتبر یوم الاخذ﴾

(حکاہ ابن عابدین ایضاً ۴/)

اگر کسی شخص نے دوسرے سے چاول اور دال وغیرہ لے لیں اور اس لینے والے شخص نے پہلے سے اس کو چند دینار اس غرض سے دے رکھے تھے تاکہ ضرورت کے وقت اس پر خرچ کرے، پھر بعد میں ان اشیاء کی قیمت کے بارے میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہوگیا تو اس صورت میں کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ ان اشیاء کو جس دن لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا خصومت کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ چنانچہ "تتمۃ" میں فرمایا کہ جس دن ان اشیاء کو لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول "مؤطا" سے پہلے بھی نقل کرچکے ہیں کہ:

﴿ولا باس ان یضع الرجل عند الرجل درهما ثم یاخذ منه بربع او بثلث او کسر معلوم سلعة معلومة﴾

(مؤطا الامام مالک، جامع بین الطعام)

اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ ایک شخص ایک شخص (دکاندار) کے پاس ایک درہم رکھوائے اور پھر اس (دکاندار) سے اس درہم کے چوتھائی یا تہائی یا اس درہم کے حصّہ معلوم کے بدلے کوئی چیز خرید لے۔

ان عبارات سے ظاہر ہوا کہ جس طرح ثمن مؤخر کے ساتھ "استجرار" جائز ہے اسی طرح ثمن مقدّم اور پیشگی ادائیگی کے ساتھ بھی بیع الاستجرار جائز ہے، اور یہ رقم بیع ہونے تک بائع کے پاس قرض ہوگی اور پھر بیع کے وقت اس قرض کا مبیع کے

ثمن کے ساتھ مقاصہ ہو جائے گا اور یہ پیشگی رقم بائع کے ذمے مضمون ہوگی، اگر ہلاک ہوگئی تو اس کے مال سے ہلاک ہوگی۔ لیکن اگر بائع یہ پیشگی رقم اپنے پاس اس طرح رکھے جیسے امانت کے طور پر کوئی چیز رکھی جاتی ہے اور اس رقم میں کوئی تصرف نہ کرے تو اس صورت میں بائع کا اس پیشگی رقم پر قبضہ "قبضہ امانت" شمار ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اسی سے ماہانہ اور ہفتہ واری رسالوں کے بدل اشتراک کا بھی مسئلہ نکل آئے گا، چنانچہ آجکل یہ رواج ہے کہ ان رسالوں کا سالانہ بدل اشتراک سال کے شروع ہی میں لوگ رسالہ جاری کرنے والے ادارے کو ادا کر دیتے ہیں اور ادارہ ہر ماہ یا ہر ہفتے رسالہ بھیجتا رہتا ہے۔ یہ بدل اشتراک اس ادارے کے ذمے قرض ہوتا ہے اور جس وقت وہ رسالہ خریدار کے پاس پہنچتا ہے اس وقت صرف اسی رسالے کی بیع ہوتی ہے، لہٰذا اگر درمیان سال میں وہ رسالہ بند ہو جائے تو ادارے کے ذمے لازم ہوگا کہ جو بدل اشتراک باقی ہے وہ خریداروں کو واپس کرے۔

بینکنگ کے معاملات میں "استجرار" کا استعمال

بینکنگ کے معاملے میں "استجرار" سے کام لینے کا جہاں تک تعلق ہے تو آج کل اسلامی بینکوں میں جو معاملات رائج ہیں وہ چار قسم کے ہیں یعنی مرابحہ، اجارہ، مضاربت، اور شرکت۔ ان چار میں سے آخری تین میں تو "استجرار" سے کام لیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ بینک کے جو ایجنٹس بینک سے سرمایہ وصول کر کے کاروبار چلاتے ہیں، ان کے ساتھ "استجرار" کا معاملہ کرنا ممکن ہی نہیں۔ لیکن بینک "سپلائرز" کے ساتھ "استجرار" کی بنیاد پر مرابحہ کا معاملہ اس طرح کر سکتا ہے کہ بینک مختلف تجارتی کمپنیوں کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرے کہ وہ بازاری نرخ کی بنیاد پر عنقریب ان سے مختلف سامان اور آلات اور مشینریاں خریدے گا، یا بازاری نرخ پر ایک معین ڈسکاؤنٹ کم کر کے بینک یہ سامان خریدے گا۔ پھر جب بینک کے پاس کوئی گاہک شرعی مرابحہ کرنے کے لئے آئے تو اس

وقت بینک "استجرار" کی بنیاد پر گاہک کا مطلوبہ سامان ان تجارتی اداروں سے خرید لے اور پھر وہ سامان گاہک کو "مرابحہ" کے طریقے پر فروخت کر دے۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ بینک ان کے ساتھ "استجرار" کے مشابہ ایک معاملہ کرے، وہ یہ کہ بینک ان سے یہ معاہدہ کرے کہ ایک سال کے دوران بینک ان کو فلاں فلاں اشیاء "عقد مرابحہ" کے طور پر اتنی مقدار میں فراہم کرے گا، پھر ایجنٹ وہ تمام اشیاء ایک ہی دفعہ میں بینک سے وصول نہ کرے بلکہ سال کے دوران متفرق طور پر وصول کرے۔ مثلاً بینک نے ایجنٹ کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ ایک سال کے دوران دس ملین روپے کی قیمت کا سامان ایجنٹ کو فروخت کرے گا۔ تو اب ایجنٹ یہ سامان ایک ہی مرتبہ میں نہ خریدے، بلکہ مثال کے طور پر ابتداء میں ایک ملین کی اشیاء خریدے اور پھر سال کے دوران ضرورت کے مطابق وہ ایجنٹ بینک سے سامان خریدتا رہے حتی کہ ایگریمنٹ میں طے شدہ رقم (دس ملین) کی اشیاء سال بھر کے اندر وصول کر لے، اس وقت یہ معاہدہ مکمل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا معاملہ "استجرار بثمن مؤخر" کی پہلی صورت کے موافق ہے، اس لئے کہ ایجنٹ (گاہک) بینک سے کچھ کچھ وقفہ سے سامان لیتا رہتا ہے، لیکن ہر مرتبہ لیتے وقت اس سامان کا ثمن معلوم ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں "بیع التعاطی" کے جواز کے قائلین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم نے پیچھے "بیع التعاطی" کی بحث میں بیان کیا تھا کہ "مرابحہ" کے معاملہ میں "تعاطی" کو جاری کرنا اس معاملے کو "ربا" کے مشابہ بنا دیتا ہے، اس وجہ سے اس سے احتراز ہی مناسب ہے۔ اس لئے عقود مرابحہ میں بینک گاہک کی مطلوبہ اشیاء کو پہلے اپنی ملکیت میں لائے، اس کے بعد بینک اور گاہک ایجاب و قبول کے ذریعہ مستقل عقد بیع کریں تاکہ کچھ عرصہ کے لئے وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں آجائے اور بینک کے لئے اس پر نفع لینا جائز ہو جائے۔

لہٰذا مندرجہ بالا شرط کے ساتھ "عقد مرابحہ" میں "استجرار" کے مشابہ مندرجہ بالا طریقے کو جاری کرنا جائز ہو جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

الحمد لله رب العالمين

مضاربہ سرٹیفکیٹس

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۹) مضاربہ سرٹیفکیٹس

یہ مقالہ "سندات المقارضة" کا ترجمہ ہے جسے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اسلامی ترقیاتی بنک، جدہ، کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا، حضرت والا کے قابل فخر صاحب زادے جناب مولانا عمران اشرف عثمانی زیدمجدہٗ نے اس کا اردو ترجمہ فرمایا، عربی مقالہ "بحوث" میں شائع ہو چکا ہے۔

﴿میمن﴾

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

مضاربہ سرٹیفکیٹ

الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی سیدنا ومولانا محمد النبی الامین، وعلی اله واصحابه اجمعین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین۔

اما بعد!

اس اجلاس کے لئے جو موضوع میرے سپرد کیا گیا ہے۔ وہ اگرچہ "قرض سرٹیفکیٹ" کو منسوخ کرنے سے متعلق ہے کہ ان کو کس طرح ختم کیا جائے؟ لیکن اس موضوع پر بحث کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم "قرض سرٹیفکیٹ" کی حقیقت اس کی اہمیت، اور اس کی فقہی حیثیت کا بھی جائزہ لیں۔ تاکہ ان سرٹیفکیٹ کو منسوخ کرنے کا مطلب واضح ہوجائے۔ اور ان سرٹیفکیٹس کی شرعی حیثیت بھی واضح ہوجائے۔

مضاربہ سرٹیفکیٹ

سندات مقارضہ (یعنی مضاربہ سرٹیفکیٹ) کا تصور در حقیقت ان سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹ کے شرعی بدل کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو عصر حاضر کے بینک اور تجارتی کمپنیاں جاری کرتی ہیں، سب سے پہلے ہم ان سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹ (دستاویزات) کا جائزہ لیتے ہیں۔

سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹس

سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹس درحقیقت وہ دستاویزات ہیں، جو ان قرضوں کا ثبوت ہیں جو مختلف کمپنیاں عام لوگوں سے متعین سودی نفع کی بنیاد پر قرض لیتی ہیں، اور یہ دستاویزات آگے فروخت کے قابل بھی ہوتی ہیں، البتہ انہیں منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

کمپنیوں کو اس قسم کے دستاویزات جاری کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ بعض اوقات کمپنیوں کو اپنے منصوبوں کی تکمیل یا توسیع کے لئے شیئرز کے اجراء کے بعد مزید سرمایہ کی ضرورت پیش آتی ہے، اس وقت کمپنی نئے حصص جاری کرنے کے بجائے عوام سے (سرمایہ) قرض لیتی ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے دستاویزات جاری کرتی ہے، ان دستاویزات کو "سندات" یا "بانڈز" کہا جاتا ہے اور کمپنی نئے حصص اس لئے جاری نہیں کرتی کہ مزید حصص جاری کرنے سے سابقہ حصہ داروں کی شرکت کی نسبت میں کمی آجاتی ہے، مثلاً پہلے کمپنی میں ایک لاکھ روپے کا سرمایہ لگا ہوا تھا، جس میں سے کسی نے دو ہزار روپے کے شیئرز لئے تھے، تو اس کی شرکت کی نسبت دو فیصد تھی، اب اگر کمپنی ایک لاکھ روپے کے مزید حصص جاری کرے تو کمپنی کا سرمایہ دو لاکھ روپے ہوجائے گا، اور ۲ ہزار کی نسبت دو لاکھ سے ایک فیصد (۱%) رہ جائے گی، اس طرح نئے حصص جاری کرنے سے سابقہ حصہ داروں کا نقصان ہوگا، جس کی حصہ دار اجازت نہیں دیں گے، لہٰذا کمپنی اس دوسرے طریقے سے قرض حاصل کرنے کا بندوبست کرتی ہے۔

اس کے علاوہ دوسری طرف اس سہولت سے عوام الناس کو بھی فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ وہ اپنی روزمرہ کی بچتوں کو اپنے مستقبل کی متوقع حاجات کے لئے یا تو گھروں میں محفوظ رکھتے تھے، یا بینکوں میں جمع کراتے تھے، لیکن ان کی خواہش یہ ہوتی تھی کہ اپنے سرمایہ کو اجتماعی نفع بخش کاموں مثلاً ملکی پیداوار یا بڑی بڑی تجارتوں میں

لگائیں، اگر وہ اس خواہش کی تکمیل کی خاطر اپنا سرمایہ بڑے بڑے صنعتکار یا تاجروں کو بطور قرض دیتے تو یہ خدشہ بھی لگا رہتا کہ مستقبل میں اپنے سرمایہ کی واپسی میں کہیں مشکل اور دشواری پیش نہ آئے، اس وجہ سے وہ اپنی خواہش کے باوجود قرضہ دینے سے ہچکچاتے تھے، اس مسئلہ کے حل کے لئے ماہرین اقتصادیات نے یہ بانڈز اور سرٹیفکیٹ کا طریقہ وضع کیا، تاکہ سرمایہ داروں کو قرض دینے کی حوصلہ افزائی ہو، اور ان کی رقم ہر قسم کے اندیشوں سے محفوظ ہوجائے، ان بانڈز کے ذریعہ انہوں نے ایک طرف تو سرمایہ داروں کو متعین سود کی کشش دلاکر قرض دینے پر آمادہ کیا اور دوسری طرف ان بانڈز کی اوپن مارکیٹ میں خرید و فروخت کو ممکن بنادیا، تاکہ اس کے ذریعہ سرمایہ کار جب چاہیں اپنا سرمایہ واپس لے لیں، اور اسے اوپن بازار میں ایسے بازاری نرخ پر فروخت کردیں، جو اکثر اوقات اس کی قیمت (Face value) سے زائد ہوتی ہے، اور جس سے سرمایہ داروں کو مزید نفع مل سکتا ہے۔

اس طرح جدید معاشی نظام نے لوگوں کو پیداواری مقاصد کے لئے سرمایہ کاری کرنے کا ایک محفوظ طریقہ فراہم کردیا۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ درحقیقت یہ طریقہ سودی قرض پر مبنی ہے جس کی وجہ سے شریعت اسلامیہ اس کی اجازت کسی طور پر نہیں دے سکتی، اور اس کے علاوہ اس میں اور بہت سے شرعی اور اقتصادی مفاسد بھی ہیں، جن کی تفصیل کا یہ محل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے بعض اسلامی ممالک کے مسلمانوں نے غور و فکر کرکے اس قسم کے بانڈز کا ایک شرعی بدل مضاربہ سرٹیفکیٹ (سندات المقارضہ) کی صورت میں نکالا، جس کی تفصیل ذیل میں ذکر کی جاتی ہے۔

"مقارضہ" یا "قراض" اسلامی فقہ میں مشہور عقد ہے جس میں سرمایہ کار (رب المال) اپنا سرمایہ کسی تاجر (جسے مضارب کہا جاتا ہے) کو دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ وہ تجارت کرے اور اس سے جو نفع حاصل ہو، وہ باہمی طے کردہ شرح سے دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے، اسی عقد کو "مضاربہ" بھی کہا جاتا ہے، اس عقد مضاربہ

کی دستاویزات (جسے سندات سے تعبیر کیا جاتا ہے) جاری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان سندات کے حامل لوگوں اور سندات جاری کرنے والے کاروباری ادارے کے درمیان مضاربہ کا عقد ہوجائے، اور حامل سند کو محدود نفع کے بجائے یہ طے ہو کہ اگر کمپنی کو نفع ہوا تو اس کو طے شدہ تناسب سے نفع دیا جائے گا۔

بعض اسلامی ممالک نے ان سندات کے سلسلے میں کچھ خصوصی قوانین نافذ کئے ہیں، اس بحث میں ہم پہلے ان قوانین کا جائزہ اور ان کا عملی خاکہ پیش کرتے ہیں، تاکہ اس کے بارے میں حتمی طور پر حکم شرعی بیان کرنا ممکن ہو۔ اس کے بعد ہم شریعت اسلامیہ کی روشنی میں ایک لائحہ عمل بطور تجویز پیش کریں گے۔

اس وقت ہمارے سامنے دو مسودہ قانون ہیں: ان میں سے ایک حکومت اردن کا قانون ''مضاربہ سرٹیفکیٹس نمبر ۱۰ ۔۱۹۸۱ء ہے''۔ اور دوسرا قانون ''قانون الشرکات المساھمہ ۱۹۸۴ء ہے۔ اس قانون کو اسلامی جمہوریہ پاکستان نے جاری کیا ہے۔ اس قانون میں ان ''سرٹیفکیٹس'' پر ایک مستقل بحث ''شھادات المساھمۃ المؤجلۃ'' (Participation Term Certificate) کے نام سے موجود ہے۔

اردنی قانون

حکومت اردن کے جاری کردہ سندات المقارضہ کی تفصیل محترم جناب ڈاکٹر عبدالسلام عبادی صاحب نے اپنے ایک مقالہ میں بیان فرمائی، یہ مقالہ آنجناب نے مجمع الفقہ الاسلامی فقہ اکیڈمی، جدہ کے تیسرے اجلاس میں جو عمان میں منعقد کیا گیا تھا، پیش فرمایا، اس مقالہ کا خلاصہ مندرجہ ذیل نکات میں بیان کیا گیا ہے:

(۱) ''سندات المقارضہ'' ایسے محدود اور قیمت رکھنے والے دستاویزی ثبوت ہیں، جنہیں کمپنیاں، سرمایہ کاروں کے اموال کے دستاویزی ثبوت کے طور پر جاری کرتی ہیں، ان دستاویزات پر سرمایہ کاروں کا نام بھی درج ہوتا ہے، ان دستاویزات کے ذریعہ کمپنیاں لوگوں سے سرمایہ حاصل کرتی ہیں، پھر وہ کمپنیاں اس سرمایہ کے

ذریعہ اپنے بڑے بڑے کاروباری یا صنعتی منصوبوں کی تکمیل کرتی ہیں اور نفع حاصل کرتی ہیں۔

② ان سندات کے حاملین کو ایک متعین شرح سے اس کاروبار میں ہونے والے منافع سے نفع بھی حاصل ہوتا ہے، اور منافع کی شرح ان سندات کو جاری کرتے وقت متعین کردی جاتی ہے، سندات المقارضہ کے حاملین کو نہ تو سود ادا کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کو سود طلب کرنے کا حق حاصل ہے۔

③ فقہ اسلامی میں جو مقارضہ (مضاربہ) معروف ہے اس کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جب کاروبار کرکے نفع کمایا جائے تو ایک معین مدت کے بعد سرمایہ کار اور کاروبار کرنے والی کمپنی پہلے سے طے شدہ شرح سے نفع حاصل کرتے ہیں لیکن اردنی سندات المقارضہ میں یہ بات مصرح ہے کہ جب ایک معین مدت کے بعد سندات المقارضہ کے حاملین کو نفع دیا جائے گا تو ان کے نفع کی شرح کاروبار کرنے والی کمپنی اپنی مرضی سے متعین کرے گی، اور نفع کی شرح کی تعیین میں صاحب سند کا کوئی اختیار نہ ہوگا، البتہ کمپنی کی طرف سے شرح کی تعیین کے بعد سرٹیفکیٹس ہولڈر کو اس کا حصہ ادا کردیا جائے گا، اور کمپنی کا حصہ نفع اس کمپنی کے حصہ داروں میں تقسیم ہونے کے بجائے ایک جگہ الگ محفوظ کرکے رکھا جائے گا، تاکہ اس سرمایہ کے ذریعہ ان سندات کو تدریجاً واپس خرید کر منسوخ کیا جاسکے،

④ ہر سرٹیفکیٹ ہولڈر کے اوپر یہ لازم ہے کہ وہ عقد میں ذکر کردہ میعاد پر اپنا سرٹیفکیٹ لے کر آئے اور سرٹیفکیٹ جاری کرنے والی کمپنی سے یہ درخواست کرے کہ وہ ان سرٹیفکیٹس کو قیمت اسمیہ (Face value) پر واپس لے کر منسوخ کردے تاکہ وہ سرٹیفکیٹس ہولڈر ان سرٹیفکیٹس کے عوض اپنا دیا ہوا مال واپس لے سکے، چنانچہ سرٹیفکیٹس جاری کرنے والی کمپنی وہ سرمایہ اپنے اس محفوظ کردہ منافع کے ذریعے واپس لوٹا دیتی ہے، جس کی تفصیل تیسرے نکتہ کے ذیل میں گذر چکی۔

⑤ اس طریقے سے سرٹیفکیٹس ہولڈر کمپنی کو اپنی دی ہوئی رقم تدریجی تنفیخ

کے مذکور عمل کے ذریعہ ایک ایک کرکے واپس وصول کرلیتے ہیں، اور پھر ایک وقت ایسا آتا ہے کہ تمام سرٹیفکیٹس کی تنسیخ کا عمل مکمل ہوجاتا ہے، اور اب کمپنی اس پروجیکٹ اور کاروبار کی مکمل سازو سامان کے ساتھ مالک بن جاتی ہے، لہٰذا اب آئندہ اس پروجیکٹ کا مکمل نفع صرف کمپنی کے حصہ داران کو ملے گا، سرٹیفکیٹس ہولڈر کو کوئی حصہ ادا نہیں کیا جائے گا،

(۶) البتہ اگر اس کمپنی کو نفع کے بجائے نقصان ہو تو حکومت اردن فریق ثالث کا کردار ادا کرتے ہوئے ان سرٹیفکیٹس ہولڈر کے لئے ان کی قیمت اسمیہ (Face Value) کی ضامن ہوگی، اگرچہ نقصان کے سلسلہ میں مضاربت کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ نقصان صرف سرمایہ کار (Invester) کا ہوتا ہے، لہٰذا نقصان اس قاعدہ کی رو سے حاملین سندات کو برداشت کرنا چاہئے تھا، لیکن نقصان کی تلافی اور سرمایہ کاری کی ترغیب دلانے کی خاطر اردنی قانون نے اس بات کی صراحت کردی ہے کہ نقصان کی صورت میں حکومت سرمایہ کاروں کو ان سندات کی قیمت اسمیہ کی حد تک معاوضہ ادا کردے گی۔

(۷) نقصان یا خسارہ کے وقت حکومت ان حاملین سندات کو جو سرمایہ فراہم کرے گی، وہ سندات جاری کرنے والی کمپنی کے ذمہ قرض ہوجائے گا، اور سندات کی مکمل تنسیخ کے وقت مذکورہ قرض کی ادائیگی کمپنی پر واجب ہوجائے گی۔

یہ حکومت اردن کی جاری کردہ سندات المقارضہ کے قانون کا مختصر تعارف اور خاکہ ہے، اگر باریک بینی سے اس کا جائزہ لیا جائے تو شرعی لحاظ سے چند خامیاں نظر آئیں گی، جنہیں ذیل میں نمبروار ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) مضاربہ یا مقارضہ کی حقیقت یہ ہے کہ فریقین میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے لئے سرمایہ یا نفع کا ضامن نہیں بن سکتا، کیونکہ اس میں جو منافع حاصل ہوتا ہے وہ تجارتی نفع ہوتا ہے، سودی انٹرسٹ نہیں ہوتا، اور شرعاً تجارتی نفع کا استحقاق اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب نقصان کے خطرہ کو بھی برداشت کیا جائے،

چنانچہ اگر مضارب رب المال کے سرمایہ کی ضمانت لے لے تو یہ صورت مضاربت کی حقیقت سے نکل جائے گی ـــ چونکہ حکومت اردن کے جاری کردہ سندات المقارضہ میں بھی قیمت اسمیہ کی حد تک ضمانت لی گئی ہے، لہٰذا یہ شرط شریعت اسلامیہ کے مقرر کردہ مضاربت کے اصولوں کے موافق نہیں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جس نے اس قیمت اسمیہ کی ضمانت لی ہے وہ درحقیقت سندات جاری کرنے والی یا کاروباری کمپنی (مضارب) نہیں ہے بلکہ حکومت نے بحیثیت فریق ثالث ضمانت لی ہے، اور شریعت میں وہ صورت ممنوع ہے جب فریقین میں سے کوئی ایک فریق ضمانت لے، تیسرے فریق کی طرف سے نقصان کی ضمانت لینا عقد کی درستگی کے لئے شرعاً مانع نہیں ہے۔

لیکن یہ بات اس وجہ سے ناقابل قبول ہے کہ اس میں حکومت قیمت اسمیہ کی اس طرح ضامن نہیں ہے کہ وہ بلامعاوضہ رضاکارانہ طور پر خسارے کی اپنی طرف سے تلافی کردے، اور بعد میں کبھی اس رقم کا مطالبہ کمپنی سے نہ کرے، بلکہ حکومت اس نقصان کی تلافی درحقیقت سندات جاری کرنے والی کمپنی کے نائب اور ایجنٹ کے طور پر کرتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ سرمایہ جو حکومت فراہم کرتی ہے وہ اس کمپنی کے ذمہ قرض ہوجاتا ہے، اور کمپنی کے اوپر یہ لازم ہوتا ہے کہ جب تمام سندات کی تنسیخ مکمل ہوجائے گی اس وقت کمپنی ان سندات کی قیمت اسمیہ حکومت کو واپس لوٹائے گی، لہٰذا جب تک یہ صورت حال باقی ہے کہ کمپنی وہ قرض حکومت کو ادا کرنے کی پابند ہے اس وقت تک حقیقی ضامن حکومت نہیں بلکہ وہی سندات جاری کرنے والی کمپنی (مضارب) سمجھی جائے گی،

② اور اگر بالفرض اس بات کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ حکومت محض تبرعاً ضمانت لے رہی ہے، اور حکومت بلامعاوضہ اس نقصان کی ادائیگی کرے گی، اور حکومت کی جانب سے بطور تلافی ادا شدہ مال کمپنی کے ذمہ قرض نہیں ہوگا، تو اس صورت میں حکومت اگرچہ تیسرے فریق کے طور پر ضامن تو بن جائے گی، لیکن یہ صورت فقہ

اسلامی کے ایک دوسرے اصول سے متصادم ہوگی، اور وہ یہ ہے ہ اسلامی فقہ میں ایک یہ اصول ہے کہ کفیل کی کفالت یا ضامن کی ضمانت (گارنٹی) ایسی چیزوں میں صحیح ہوتی ہے جو اصیل (اصل شخص) کے ذمہ واجب الادا ہو، مثلاً قرضہ یا خریدے ہوئے سامان کی قیمت، یا اس کے علاوہ اور کوئی واجبات (Dues) وغیرہ ہوں، ان کی ضمانت درست ہے، البتہ اگر کوئی چیز اصیل کے ذمہ واجب الادا ہی نہ ہو، تو اس کی کفالت صحیح نہیں ہوتی، مثلاً امانت کا مال اگر امین کے ہاتھ میں تعدی کے بغیر تلف ہوجائے تو امین کے ذمہ اس مال کی ادائیگی واجب نہیں ہے، اسی طرح شرکت اور مضاربت کا سرمایہ کسی شریک یا مضارب کے ہاتھ سے تلف ہوجائے تو اس کا تاوان شریک یا مضارب پر نہیں ہوتا، اس لئے کہ سرمایہ واجب الادا رقوم میں سے نہیں ہے، لہٰذا اس قسم کے سرمایہ کی ضمانت لینا بھی صحیح نہیں ہے، اور یہ اصول تمام کتب فقہ میں معروف ہے، اس میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے، علامہ مرغینانیؒ فرماتے ہیں:

﴿والكفالة بالاعيان المضمونة وان كانت تصح عندنا خلافا للشافعيؒ، لكن بالاعيان المضمونة بنفسها، كالمبيع بيعا فاسدا، والمقبوض على سوم الشراء والمغضوب، لا بما كان مضمونا بغيره، كالمبيع والمرهون ولا بما كان امانة كالوديعة والمستعار والمستاجر ومال المضاربة والشركة﴾

(الھدایۃ للمرغینانی: ۱۲/۳)

اشیاء مضمونہ (جن کی ضمانت لی جائے) کی کفالت اگرچہ ہمارے نزدیک صحیح ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک بھی ہر شے کی ضمانت نہیں لی جاسکتی بلکہ اس میں یہ قاعدہ ہے کہ وہ اشیاء جو بذات خود واجب الاداء ہوں مثلاً بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کردہ مال، خریداری میں بھاؤ تاؤ کے دوران قبضہ کیا

ہوا مال، یا مال مغصوب (چھینا ہوا مال) ان کا حکم یہ ہے کہ ان پر کفالت اور ضمانت لینا صحیح ہے، لیکن وہ مال جو بذات خود واجب الاداء نہ ہوں (بلکہ ان کی قیمت واجب ہو) مثلاً فروخت کیا ہوا مال، گروی رکھا ہوا مال کہ اگر بالفرض رھن رکھا ہوا مال تلف ہوجائے تو بعینہٖ اس مال کا لوٹانا ضروری نہیں اور نہ ہی وہ مال جو امانت ہو، مثلاً ودیعت، عاریت یا کرایہ پر لیا ہوا مال، یا مضاربت اور شرکت کا سرمایہ۔ (ان کا حکم یہ ہے کہ ان کی کفالت لینا صحیح نہیں ہے)

علامہ شربینیؒ خطیب شافعیؒ فرماتے ہیں:

﴿یصح ضمان رد کل عین، فمن هی فی یده مضمونة علیه کمغصوبة ومستعارة و مستامة و مبیع لم یقبض، (الی قوله) واما اذالم تکن العین مضمونة علی من هی بیده کالودیعة والمال فی یدالشریک، والوکیل والوصی فلا یصح ضمانها، لان الواجب فیها التخلیة دون الرد﴾ (مغنی المحتاج للشربینی جلد ۲ صفحہ ۲۰۲)

ہر ایسی چیز کے لوٹانے کی ضمانت لینا صحیح ہے جو اس کو رکھنے والے کے ہاتھ میں واجب الادا ہو، مثلاً غصب کردہ مال، عاریت میں لیا ہوا مال یا ایسی فروخت شدہ شے جس پر ابھی تک قبضہ نہیں ہوا۔ .... البتہ اگر رکھنے والے کے ہاتھ میں وہ شے مضمون (واجب الادا) نہ ہو مثلاً مال امانت، شریک کا سرمایہ، یا وکیل اور وصی کے ہاتھ میں مال، تو ان کی ضمانت (کفالت) لینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ اموال قابل ضمان نہیں ہیں، اس لئے ان اموال میں صرف تخلیہ کردینا کافی ہے، رد کرنا ضروری نہیں۔

علامہ ابن قدامہؒ حنبلی فرماتے ہیں:

﴿ویصح ضمان الاعیان المضمونة کالمغصوب والعاریة وبه قال ابو حنیفةؒ والشافعی فی احد القولین (الی قوله) فاما الامانات کالودیعة والعین

الموجرة والشركة والمضاربة (الى قوله) فهذه ان ضمنها من غير تعد فيها لم يصح ضمانها﴾

(المغنی لابن قدامۃ جلد ۴ صفحہ ۵۹۵)

اعیان مضمونہ مثلاً مال مغصوب اور مال عاریت وغیرہ کی ضمانت لینا صحیح ہے، یہی مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق ان کا بھی یہی مذہب ہے، البتہ امانتیں جیسے ودیعت کا مال، کرایہ پر دیا ہوا مال، سرمایہ شرکت و مضاربت .... تو اگر تعدی کی شرط کے بغیر کوئی شخص ان اموال کی ضمانت لے تو اس کی ضمانت صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ جس شخص کے قبضہ میں یہ اشیاء ہیں، اس پر بھی مضمون نہیں ہیں تو ضامن کے ذمے پر بھی مضمون نہیں ہوں گی۔ البتہ اگر تعدی کی شرط کے ساتھ کوئی شخص ضامن ہوجائے تو امام احمدؒ کے ظاہر کلام سے یہ واضح ہورہا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ضمانت درست ہے۔

حنابلہ کی کتاب کشاف القناع عن متن الاقناع میں ہے کہ:

﴿وتصح الكفالة بالاعيان المضمونة، كالمغصوب والعوارى، لانه يصح ضمانها، ولا تصح الكفالة بالامانات، كالوديعة والشركة والمضاربة الا ان كفله بشرط التعدى الخ﴾

(کشاف القناع عن متن الاقناع جلد ۳ صفحہ ۳۶۴)

اعیان مضمونہ کی کفالت صحیح ہوتی ہے مثلاً غصب کیا ہوا مال، عاریت کا سامان، اس لئے کہ یہ اشیاء واجب الادا ہیں، اور امانتوں کی کفالت صحیح نہیں ہے، جیسے ودیعت اور شرکت و مضاربت کا مال، الا یہ کہ کوئی شخص تعدی کی شرط کے ساتھ کفالت (ضمانت) لے،

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

﴿وضمان الخسران باطل لان الضمان لا يكون الا

بمضمون والخسران غير مضمون على احد، حتى لو قال بائع فى السوق: على ان كل خسران يلحقك فعلى، او قال المشترى العبد: ان ابق عبدك هذا فعلى، لا يصح﴾

"خسارے کی ضمانت لینا باطل ہے، اس لئے کہ ضمانت ایسی چیزوں کی لی جاتی ہے جو خود مضمون ہوں، اور خسارہ غیر مضمون شئے ہے چنانچہ اگر کوئی بیچنے والا بازار میں یہ کہدے کہ اگر تجھے کسی قسم کا نقصان ہوا تو میرے اوپر ہے، یا غلام کے خریدار سے کہدے کہ اگر تمہارا غلام بھاگ گیا تو میرے ذمہ ہے، یہ دونوں ضمانتیں صحیح نہیں ہیں"۔ (فتح القدیر ۶: ۳۲۳)

لیکن غیر مضمون میں کفالت صحیح نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس رقم کی کفالت لی گئی ہے، وہ رقم کفیل کے ذمہ قضاءً لازم نہ ہوگی، لہٰذا جس شخص کو کفالت دی گئی ہے (یعنی مکفول لہ) کو عدالت کے ذریعہ اس رقم کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، لیکن فریق ثالث کا اپنے اوپر اس رقم کی ادائیگی کے التزام کو صرف ایک وعدہ سمجھا جائے گا جو دیانتاً تو معتبر مانا جاسکتا ہے، قضاءً نہیں، اب اگر فریق ثالث اپنے وعدہ کے ایفاء کی خاطر وہ رقم رضاکارانہ ادا کردے تو اس سند کے حامل کے لئے اسے لینا جائز ہوگا، البتہ قاضی فریق ثالث کو ادا کرنے پر کفالت کی طرح مجبور نہیں کرسکتا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ کیا مالکیہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے فریق ثالث کے اس وعدے کو مندرجہ بالا صورت میں قضاءً لازم کرنے کی گنجائش ہے یا نہیں؟ تو مجھے اس کے بارے میں تردد ہے، اس لئے کہ اگر ہم اس وعدہ کو لازم قرار دیں تو اس صورت میں یہ ضامن لازم بن جائے گا تو پھر اس صورت میں شرکت و مضاربت کے رأس المال کی ضمانت یا کفالت ناجائز ہونے کے کوئی معنی باقی

نہیں رہیں گے۔

سندات کی تنسیخ کا مسئلہ

تیسرا اہم اور قابل غور مسئلہ جو اردنی سندات سے متعلق ہے، وہ یہ ہے کہ آیا ان سندات کو قیمت اسمیہ پر منسوخ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اور اس میں اشکال یہ ہے کہ اگر انہیں قیمت اسمیہ پر منسوخ کیا جائے تو یہ صورت مضاربت کی حقیقت سے نکل کر قرض کی شکل اختیار کرلے گی۔

اس نکتہ کی وضاحت کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے سندات کی تنسیخ کے پہلو پر فقہی حیثیت سے جائزہ لیا جائے، اور واقعہ یہ ہے کہ سندات کی تنسیخ کا مطلب سرمایہ کار (رب المال) کی جانب سے مال مضاربت کی واپس وصولی ہے، اور یہ واپس لینا اس وقت تو آسان تھا جب مال مضاربت نقد شکل میں ہوتا، لیکن جب مال مضاربت اجناس کی شکل میں تبدیل ہوگیا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ کار (ربّ المال) جو اجناس کے حقیقی مالک ہیں ان اجناس کو مضارب کے ہاتھ فروخت کررہے ہیں کیونکہ مضاربت میں سرمایہ پر مضارب کو صرف حق تصرف حاصل ہے، اسے ملکیت کا حق بالکل حاصل نہیں ہے چنانچہ اگر اس کاروبار میں نفع ہوا تو اسے کام کرنے کی وجہ سے نفع میں سے حصہ تو ملے گا، لیکن نقصان کی صورت میں اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی۔ لہٰذا مسئلہ کی رو سے جو شخص سندات لے کر کمپنی کے پاس تنسیخ سندات کے لئے آئے، اور سارا سرمایہ کاروبار میں اجناس کی شکل میں ہو تو اس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ وہ کاروبار میں سے اپنا مشاع (غیر تقسیم شدہ) حصہ، کمپنی کے ہاتھ فروخت کرنا چاہتا ہے۔ اب یہاں پر مندرجہ ذیل مسائل قابل غور ہیں۔

① کیا رب المال اپنا مالِ مضاربت غیر نقد حالت میں واپس لے سکتا ہے؟

② عقدِ مضاربت میں سندات واپس لینے یا منسوخ کرنے کی مذکورہ شرط لگانا

جائز ہے یا نہیں؟

③ اگر منسوخ کرنا جائز ہے تو سرمایہ کار کو ان سندات کی قیمت اسمیہ ملے گی یا بازاری قیمت؟

پہلا مسئلہ اور اس کا جواب

سب سے پہلے ہم اس مسئلہ کا جائزہ لیتے ہیں کہ مال مضاربت ایسے وقت واپس طلب کرنا جب کہ وہ غیر نقد شکل میں ہو۔ فقہی تعبیر میں فسخ مضاربت یا مضارب کو عقد مضاربت سے معزول کرنا کہلاتا ہے، (اور یہی بات ان سندات کے حق میں بھی ہے) اور فقہائے کرامؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ مضاربت فسخ کرتے وقت مضارب کے ذمہ یہ لازم ہے کہ وہ مالِ مضاربت کے غیر نقد اثاثوں کو فروخت کرکے نقد شکل میں لے آئے،

چنانچہ الدرالمختار میں ہے:

﴿وينعزل (اى المضارب) بعزله (اى رب المال)....
فان علم بالعزل والمال عروض باعها﴾

(الدرالمختار جلد ۵ صفحہ ۶۵۵، قبیل التفرقات المضاربۃ)

"اور مضارب رب المال کے معزول کرنے سے معزول ہو جاتا ہے.......... اگر مضارب کو معزولی کی خبر پہنچے اور اس وقت سرمایہ اجناس کی شکل میں ہو تو مضارب اسے فروخت کرے گا"۔

المغنی لابن قدامۃؒ میں ہے:

﴿والمضاربة من العقود الجائزة: تنفسخ بفسخ احدهما ....وان انفسخت والمال عرض فاتفقا على بيعه أوقسمه جاز، لأن الحق لهما لا يعدوهما...

...... وان طلب رب المال البيع وابی العامل ففيه وجهان: احدهما يجبر العامل علی البيع، وهو قول الشافعیؒ، لان عليه رد المال ناضا کما اخذه، والثانی لا يجبر اذا لم يکن فی المال ربح او اسقط حقه من الربح ﴿

اور مضاربت عقود جائزہ میں سے ہے، کسی ایک کے فسخ کرنے سے فسخ ہوجاتی ہے........ اور اگر مضاربت اس وقت فسخ ہوجائے کہ مال اجناس کی شکل میں ہو اور دونوں (مضارب اور رب المال) اسے فروخت یا تقسیم کرنے پر متفق ہوجائیں، تو ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ انہیں اس کام کا اختیار اور حق حاصل ہے........ لیکن اگر رب المال (سرمایہ کار) فروخت کرنا چاہے اور کاروباری شخص (مضارب) اس کا انکار کردے تو دو صورتیں جائز ہیں: ایک یہ کہ کاروباری شخص کو فروخت پر مجبور کیا جائے، تاکہ وہ انہیں فروخت کرکے سرمایہ نقد شکل میں تبدیل کرلے، یہ مذہب امام شافعیؒ کا ہے، اس لئے کہ مضارب کے ذمہ یہ لازم ہے جس شکل میں اس نے سرمایہ لیا تھا یعنی نقد حالت میں، اسی حالت میں اسے واپس بھی کرے، دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اس مال میں کوئی نفع نہیں ہوا یا مضارب نے اس نفع سے دستبرداری کا اعلان کردیا تو اب مضارب، کو اس مال تجارت کو نقدی کی شکل میں تبدیل کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور رب المال اسی شکل میں وہ مال واپس لے لے گا۔

اوپر ذکر کردہ عبارت سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مال مضاربت کو واپس لینے میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے، اور اس صورت میں اگر مال غیر نقدی حالت میں ہو تو اسے فروخت کرکے نقد بنالینا چاہئے، اور یہ بات بھی بالکل ظاہر ہے کہ مال مضاربت کی فروختگی جس طرح تیسرے شخص کے ہاتھ جائز ہے، مضارب کو بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر مضارب اس مال کو خریدنا چاہے تو مطلوبہ قیمت مال

مضاربت کے راس المال میں شامل کردے پھر سرمایہ کار اپنا راس المال اپنے حصہ نفع کے ساتھ وصول کرے۔ اور مضارب صرف اپنا حصہ نفع وصول کرے۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عقد مضاربت میں بیع کے ذریعہ سرمایہ کی واپسی کی شرط لگانا کیسا ہے؟ اس کا جواب، یہ ہے کہ بظاہر اس میں کوئی مانع نہیں ہے اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد مضاربت کے خلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ رب المال کو اختیار ہے وہ جب چاہے مضاربت فسخ کرسکتا ہے، اور اس وقت مضارب پر یہ لازم ہوتا ہے کہ اگر سرمایہ نقد شکل میں نہ ہو تو اسے فروخت کرکے نقد کی صورت میں لے آئے، لہٰذا مضاربت میں اس طرح کی اثاثوں کی فروختگی کی شرط مقتضاء عقد کے خلاف نہیں ہے، البتہ اس میں یہ شرط لگانا کہ یہ فروختگی صرف مضارب کے ہاتھ ہی ہوگی کسی تیسرے فریق کو وہ مال فروخت نہیں کیا جاسکتا، بظاہر اس میں بھی شرعاً کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ بہت سے فقہائے کرامؒ کے نزدیک سرمایہ کار اور مضارب کے مابین مال مضاربت کی خرید و فروخت میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

﴿ویجوز شراء رب المال من المضارب وشراء المضارب من رب المال وان لم یکن فی المضاربة ربح فی قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر رحمه الله تعالی: لا یجوز الشراء بینهما فی مال المضاربة، وجه قول زفرؒ: هذا بیع ماله بماله، اذ المالان جمیعا لرب المال وهذا لا یجوز، کالوکیل مع الموکل، ولنا ان لرب المال فی مال المضاربة ملک رقبة، لا ملک تصرف، وملکه فی حق التصرف کملک الاجنبی، وللمضارب فیه ملک التصرف لا الرقبة، فکان فی

حق ملك الرقبة كملك الاجنبي، حتى لا يملك رب المال منعه من التصرف، فكان مال المضاربة في حق كل واحد منهما كمال الأجنبي، لذلك جاز الشراء بينهما﴾ (بدائع الصنائع للكاسانی جلد ٦ صفحہ ١٠٨)

اور رب المال (سرمایہ کار) کا مضارب سے مال خریدنا اور مضارب کا رب المال سے مال خریدنا جائز ہے، خواہ مضاربت میں کوئی نفع حاصل نہ ہوا ہو، یہ مذہب تینوں ائمہ کا ہے، اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے مال کو اپنے مال کے عوض فروخت کرنے کی طرح ہے، کیونکہ دونوں مال سرمایہ کار کے ہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی وکیل بالبیع اپنے ہی موکل سے بیع کرلے۔ لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ سرمایہ کار کو مال مضاربت میں حقیقی ملکیت تو حاصل ہے لیکن اسے ملک تصرف حاصل نہیں، اور ملک تصرف کے اعتبار سے وہ رب المال راس المال میں بالکل اجنبی ہے اور دوسری طرف مضارب کو اس سرمایہ میں تصرف کی ملکیت تو ہے لیکن حقیقی ملکیت نہیں ہے، لہٰذا حقیقی ملکیت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے وہ مضارب اس مال میں اجنبی ہے، حتی کہ رب المال کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضارب کو تصرف کرنے سے روک دے، اس سے معلوم ہوا کہ مال مضاربت ہر ایک کے حق میں اجنبی کے مال کی طرح ہے، اسی لئے ان دونوں کے درمیان خرید و فروخت جائز ہے۔

لہٰذا مذکور بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ مضارب کے ہاتھ مال مضاربت کی فروختگی کی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف نہیں ہے، اس لئے اس شرط لگانے میں شرعاً کوئی حرج نہیں۔

تیسرا مسئلہ

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹس کی منسوخی قیمت اسمیہ پر ہوگی یا بازاری قیمت

پر؟ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اسے بازاری قیمت پر ہونا چاہئے، پھر اگر بازاری قیمت اس کی قیمت اسمیہ (Face Value) سے زائد ہوگی تو دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ مال مضاربت کا نفع ہوگا، لہٰذا اس نفع کو بھی رب المال اور مضارب کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم کیا جائے گا، جو دونوں کے درمیان پہلے سے عقد میں طے شدہ ہوگا۔

مثال کے طور پر فرض کیجئے کہ ایک سرٹیفکیٹ کی قیمت اسمیہ سو روپے ہے اور تنضیض کے وقت اس کی بازاری قیمت ایک سو بیس روپے ہوگئی، تو مضارب اگر اس سرٹیفکیٹ کو خریدنا چاہے تو ایک سو بیس روپے دے کر اسے خریدے گا، البتہ اس میں سے بیس روپے مضاربت کا نفع ہوں گے، لہٰذا اگر بالفرض مضاربت میں نفع آدھا آدھا طے کیا گیا تھا، تو دس روپے رب المال (سرمایہ کار) کو اور بقیہ دس روپے مضارب کو نفع میں سے اس کے حصہ کے طور پر اسے مل جائیں گے اب مضارب ایک سو دس روپے میں وہ سرٹیفکیٹ رب المال سے خرید لے گا۔

اب یہ کہ ان سرٹیفکیٹ کی تنضیض بازاری قیمت پر ہونی چاہئے، اس کی دلیل کیا ہے؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ مال مضاربت کا شرعی طور پر رب المال ہی مالک ہے، اور مال میں مضارب کا حصہ صرف اس کے نفع میں ہے، اگر بازار میں اس مال کی قیمت بڑھ جائے تو اس قیمت کا اضافہ درحقیقت اس مال مضاربت کے اندر اضافہ سمجھا جائے گا، چنانچہ سوائے نفع کے اس حصہ کے جو مضارب کو دیا جائے گا بقیہ سارا نفع اور اس کے ساتھ حقیقی سرمایہ رب المال کا ہوگا، تاہم اگر یہ شرط لگائی جائے کہ ان سرٹیفکیٹس کو بازاری قیمت کے بجائے قیمت اسمیہ پر فروخت کرنا ہوگا، تو یہ شرط عقد مضاربت کے مقتضاء کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی، چنانچہ فقہائے کرامؒ نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

﴿واذا اشترى المضارب بمال المضاربة متاعا، وفيه فضل، اولا فضل فيه، فاراد رب المال بيع ذلك، فابى

المضارب واراد امساكه، حتى يجد ربحا، فان المضارب يجبر على بيعه، الاان يشاء ان يدفعه الى رب المال، لان منع المالك عن تنفيذ ارادته فى ملكه لحق يحتمل الثبوت والعدم، وهو ربح، لا سبيل اليه، ولكن يقال له، ان اردت الامساك فرد عليه ماله، وان كان فيه ربح، يقال له: ادفع اليه راس المال وحصته من الربح، ويسلم المتاع اليك ﴾

(بدائع الصنائع للکاسانی جلد۶ صفحہ ۱۰۰)

"اور جب مضارب مال مضاربت کے عوض کوئی سامان خریدلے، پھر چاہے اس سامان کی قیمت میں اضافہ ہوا یا نہ ہوا ہو۔ اور رب المال (سرمایہ کار) اس سامان کو فروخت کرنا چاہے، لیکن مضارب انکار کرے، یا اس سامان کو اس وقت تک روکے رکھنا چاہے جب تک نفع حاصل نہ ہوجائے، تو مضارب کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، الا یہ کہ مضارب وہ مال رب المال کو دینے کا ارادہ کرے، اس لئے کہ مالک کو اس کی ملکیت میں تصرف کرنے سے صرف غیر یقینی نفع کی بنیاد پر روک دینا کسی طرح درست نہیں، لہٰذا مضارب سے کہا جائے گا کہ اگر تم اس سامان کو رکھنا چاہتے ہو تو سرمایہ کار کا نقد مال واپس کردو، اور اگر اس مال پر کوئی نفع ہوا ہو تو مضارب سے کہا جائے گا کہ سرمایہ اور نفع میں سے اس کا حصہ اسے دیدو، اور اس کے عوض وہ تمام سامان تمہیں دیدے گا"۔

مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ سرٹیفکیٹس کا مالک صرف قیمت اسمیہ (یعنی اپنے اصل سرمایے) کا مالک نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ساتھ

نفع میں سے اپنے حصہ کا بھی مالک ہو گا، لہٰذا ان سرٹیفکیٹس کو قیمت اسمیہ پر منسوخ کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اس کی فروختگی بازاری قیمت پر ہو، اور پھر دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے نفع تقسیم کیا جائے،

گذشتہ تفصیل کی روشنی میں ان سرٹیفکیٹس کی منسوخی کے وقت اس کی بازاری قیمت اور قیمت اسمیہ کے درمیان فرق کے اعتبار پر سے تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

① بازاری قیمت اور قیمت اسمیہ دونوں مساوی ہوں، اس صورت میں کوئی مسئلہ پیش نہیں آئے گا کیونکہ منسوخی دونوں قیمتوں پر ہو سکتی ہے۔

② بازاری قیمت، قیمت اسمیہ سے کم ہو، تو منسوخی بازاری قیمت پر ہوگی، اور نقصان سرٹیفکیٹس ہولڈر کا سمجھا جائے گا۔

③ بازاری قیمت، قیمت اسمیہ سے زائد ہو، اس صورت میں ضروری ہے کہ سرٹیفکیٹس کی منسوخی بازاری قیمت سے اتنی رقم منہا کرنے کے بعد ہو گی جتنی رقم بطور حصۂ نفع کمپنی کے حصے میں آرہی ہے، مثلاً اگر کمپنی اور سرٹیفکیٹس ہولڈر کے مابین نفع نصف نصف طے ہوا اور سرٹیفکیٹ کی قیمت اسمیہ سو روپے ہو اور بوقت منسوخی اس کی بازاری قیمت ایک سو بیس روپے ہوگئی، تو منسوخی ایک سو دس روپے میں ہوگی، اس لئے کہ بقیہ دس روپے کمپنی کے نفع کے طور پر منہا کردیئے جائیں گے۔

آخری سوال

ایک سوال ان سرٹیفکیٹس کے بارے میں یہ پیش آسکتا ہے کہ: کیا سرٹیفکیٹس کی ایک معین تعداد کی منسوخی کا عمل ایک وقت میں ہوگا، یا ہر سرٹیفکیٹ کے خاص حصے کی منسوخی ایک وقت میں ہوگی؟ دوسری صورت میں ہر سرٹیفکیٹس کا نفع قیمت کم ہونے کی وجہ سے کم ہوجائے گا؟ یا منسوخی مکمل ہونے تک تمام سرٹیفکیٹ کا نفع پورا ہی رہے گا؟

میرے نزدیک اس سوال کا جواب یہ ہے کہ منسوخی کے دونوں طریقے اختیار کرنے میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے کہ سرٹیفکیٹ کی منسوخی کا مطلب مضاربت کے راس المال کو مضارب کے ہاتھ فروخت کرنا ہے، اور یہ فروختگی جس طرح تمام راس المال میں صحیح ہوگی اس کے بعض حصوں میں بھی صحیح ہوگی، البتہ جب سرمایہ کار اپنا نصف راس المال مضارب کو فروخت کردے گا تو بقیہ نصف حصہ میں مضاربت سابقہ حالت پر برقرار رہے گی، اور پھر یہ مال کا مجموعہ مشترک کاروبار میں مخلوط ہوکر مشغول کاروبار ہو جائے گا، گویا کہ مضارب کے سرمایہ کار (رب المال) سے اس کا نصف حصہ خریدنے کے بعد کل سرمائے پر شرکت عنان وجود میں آجائے گی، اور مضارب اس کاروبار میں اپنے خریدے ہوئے حصہ کی وجہ سے بقیہ مال مضاربت کے ساتھ شریک بن جائے گا، پھر اس مال کے مجموعہ پر جو بھی نفع حاصل ہوگا، اس کا نصف مضارب شریک کی حیثیت سے وصول کرے گا اور بقیہ نصف سرمایہ کار اور مضارب کے درمیان سابقہ مضاربت میں نفع کی طے شدہ شرح سے تقسیم ہوگا۔

مثلاً فرض کیجئے زید نے ایک لاکھ روپے خالد کو مضاربت کے طور پر نصف نفع کی شرح کے ساتھ دیئے، خالد نے اس سرمایہ سے کاروبار کرنے کے لئے سامان خریدا، یہ سارا سامان زید کی ملکیت سمجھا جائے گا، پھر خالد نے اس سامان کا نصف مشاع حصہ خرید لیا، اور اسے سابقہ کاروبار سے الگ نہ کیا، بلکہ زید کی رضامندی سے کاروبار جاری رکھا، یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں افراد اب نصف حصہ کی آپس میں خرید و فروخت کرنے کے بعد شریک بن گئے ہیں، اور نصف سامان کا خالد مالک اور بقیہ نصف کا زید مالک ہو گیا ہے، اور زید کے بقیہ نصف حصہ میں مضاربت سابقہ شرائط کے ساتھ جاری رہے گی اور خالد اس مشترک سامان کے نصف حصہ پر تو مالک ہو جائے گا، اور بقیہ زید کے حصہ میں وہ زید کا مضارب رہے گا، پھر اگر مجموعہ سرمایہ پر بالفرض پچاس ہزار روپے کا نفع ہوا تو اس پچاس ہزار میں سے پچیس

ہزار روپے خالد کو شریک ہونے کی حیثیت سے ملیں گے، اور بقیہ پچیس ہزار روپے مضاربت کا نفع ہوگا، جسے زید اور خالد باہمی طے کردہ شرح کے مطابق نصف نصف لے لیں گے چنانچہ ساڑھے بارہ ہزار روپے زید کو سرمایہ کار (رب المال) ہونے کی حیثیت سے اور خالد کو ساڑھے بارہ ہزار روپے مضارب (کاروباری) ہونے کی حیثیت سے مل جائیں گے۔ اور دونوں کے درمیان نفع کی تقسیم حسب ذیل تفصیل سے ہوگی:

خالد کا منافع بطور شرکت =/۲۵،۰۰۰ (پچیس ہزار روپے)

خالد کا منافع بطور مضاربت =/۱۲،۵۰۰ (ساڑھے بارہ ہزار روپے)

خالد کے دونوں حصوں کا مجموعہ =/۳۷،۵۰۰ (سینتیس ہزار پانچ سو روپے)

زید کا حصہ بطور رب المال =/۱۲،۵۰۰ (ساڑھے بارہ ہزار روپے)

کل نفع =/۵۰،۰۰۰ (پچاس ہزار روپے)

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ جب بھی سرمایہ کار (رب المال) مال مضاربت میں سے کوئی بھی حصہ مضارب کو فروخت کرے گا، تو اگر اس حصہ میں نفع حاصل ہوا تو وہ مضارب کی طرف اس لئے منتقل ہوگا کہ وہ اپنے حصہ کی وجہ سے تجارت میں شریک بن چکا ہے لہٰذا مجموعی نفع میں رب المال کا نفع کم ہوجائے گا، اور مضارب کا نفع بڑھ جائے گا۔ اور چونکہ ان سرٹیفکیٹ کی منسوخی درحقیقت اس سامان کی فروختگی ہے جو ان سرٹیفکیٹس کے مقابل ہیں، لہٰذا اگر منسوخی کے بعد اس جزو میں نفع ہوا تو نفع کا وہ حصہ سرٹیفکیٹس جاری کرنے والی کمپنی (مضارب) کی طرف منتقل ہوجائے گا، لہٰذا اسی حصہ کی حد تک سرٹیفکیٹ ہولڈر کا نفع فروخت کے فوراً بعد سے کم ہوجائے گا، اور اس نفع کی کمی کے سلسلے میں تمام سرٹیفکیٹس کی منسوخی کا انتظار بھی نہیں کیا جائے گا۔

مثلاً اگر سرٹیفکیٹ کی قیمت اسمیہ سو روپے تھی اور سرٹیفکیٹ ہولڈر اس کی نصف کی منسوخی کے لئے حاضر ہو اور اس پر کمپنی بھی راضی ہوجائے تو سرٹیفکیٹس

ہولڈر کا نفع پچاس فیصد فوراً کم ہو جائے گا، اور یہ بات صحیح نہیں ہے کہ اس کا نفع سرٹیفکیٹ کی مکمل منسوخی تک پورا رہے گا۔

یہ تو شرعی لحاظ سے دونوں طریقوں کا ذکر تھا، البتہ اگر عملی حیثیت سے جائزہ لیا جائے، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے طریقے پر عمل کرنا زیادہ سہل اور آسان ہے، یعنی تمام سرٹیفکیٹس میں سے ایک متعین تعداد کی مکمل منسوخی ایک وقت میں ہو جائے تاکہ عملاً نفع کا حساب آسان ہو جائے، شاید یہ طریقہ اس لئے بھی مناسب ہے کہ ان سرٹیفکیٹس کی قیمت اسمیہ معمولی ہوتی ایسی معمولی قیمت کو بظاہر حصے کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاد، اقدامی یا دفاعی

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۱۰) جہاد۔ اقدامی یا دفاعی

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ایک صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا، اور ''البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

﴿میمن﴾

اسلام میں
اقدامی اور دفاعی جہاد

ایک مکتوب اور اس کا جواب

مکتوب

محترم المقام جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، احقر کو جناب کے موقر ماہنامہ البلاغ پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ محرم الحرام ۱۳۹۱ھ (مارچ ۱۹۷۱ء) والے شمارہ کے صفحہ ۱۰ پر دفعات ۱۷، ۱۸ کے ذیل میں یہ عبارتیں ملیں:۔

"(۱۷) غیر مسلم ریاستوں میں سے جو ریاستیں اسلام اور مسلمانوں کے لئے معاند نہ ہوں، ان سے مصالحانہ روابط اور حسن سلوک کا تعلق قائم کیا جاسکے گا۔"

"(۱۸) دوسرے ممالک سے کئے ہوئے معاہدات جو شرعاً جائز ہوں، ان کی پابندی کی جائے گی۔ بصورت دیگر معاہدہ کے اختتام کا اعلان کر دیا جائیگا۔"

ان دفعات سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم حکومتیں اگر وہ غیر معاند یا معاہد ہوں، اپنی غیر مسلم حیثیت کے ساتھ اسلامی حکومت کی موجودگی میں باقی رکھی جا سکتی ہیں، یعنی طاقت ہوتے ہوئے بھی اسلامی حکومت وہاں اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد نہ کریگی، اگرچہ بخیال احقر پرامن دعوت و تبلیغ ان میں بھی کرتی رہے گی، جس میں مزاحمت ہی کسی غیر مسلم حکومت کے معاند ہونے کا ایک کھلا ثبوت سمجھا جائیگا۔

بہر حال ان دونوں دفعات کے مضمون سے احقر کو پورا اتفاق ہے کیونکہ احقر کا نظریہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا اصل کام دنیا بھر میں اسلام کی دعوت و تبلیغ ہے نہ کہ اقتدار حاصل کرنا اور کافروں کو علی الاطلاق کرہ ارض سے مٹا کر ہر جگہ حکومت اسلامی قائم کرنا (جو مولانا مودودی صاحب کا نظریہ ہے) البتہ معاند اور غیر مصالح غیر مسلم حکومتوں کو ان کے شر سے محفوظ ہونے کے لئے حفاظت خود اختیاری کے بطور، ضرور زیر اقتدار لانے کی کوشش (بذریعہ اقدامی جہاد) کی جانی چاہیے۔

لیکن ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ (جون ۱۹۷۱ء) کے شمارہ میں کتاب "مختصر سیرت نبوی" مولفہ مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی پر تبصرہ کے سلسلہ میں صفحہ ۱۷ پر ان کی مندرجہ ذیل عبارت:۔

"جہاد کی مشروعیت صرف مظلوم کے لئے ہے اور دفع مظالم کے لئے ...... بالفاظ دیگر جہاد نام ہے حفاظت خود اختیاری کا ...... لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مقدس کے غزوات کو مدافعانہ اور محافظانہ حیثیت سے خالی سمجھنا نہ صرف بیدینی بلکہ صریح بے عقلی ہے"۔

کتاب مذکورہ سے مقتبس کر کے جناب نے تحریر فرمایا ہے:۔

"ان جملوں سے مترشح ہوتا ہے کہ صرف دفاعی جہاد جائز ہے، حالانکہ جہاد کا اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے جس کا حاصل

اسلام کا غلبہ قائم کرنا اور کفر کی شوکت کو توڑنا ہے۔ اس غرض کے لئے اقدامی جہاد بھی نہ صرف جائز بلکہ بسا اوقات واجب اور باعث اجر و ثواب ہے۔ قرآن و سُنّت کے علاوہ پوری تاریخ اسلام اس قسم کے جہاد کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔ غیر مسلموں کے اعتراضات سے مرعوب ہو کر خواہ مخواہ ان حقائق کا انکار یا ان میں معذرت آمیز تاویلیں کرنے کی ہمیں چنداں ضرورت نہیں۔ کسی فرد واحد کو بلا شبہ کبھی بزور مسلمان نہیں بنایا گیا، اور نہ اس کی اجازت ہے، ورنہ جزیہ کا ادارہ بالکل بے معنیٰ ہو جاتا ہے، لیکن اسلام کی شوکت قائم کرنے کے لئے تلوار اٹھائی گئی ہے۔ کوئی شخص کفر کی گمراہی پر قائم رہنا چاہتا ہے تو رہے، لیکن اللہ کی بنائی ہوئی اس دنیا میں حکم اسی کا چلنا چاہئے، اور ایک مسلمان اسی کا کلمہ بلند کرنے اور اسی کے باغیوں کی شوکت توڑنے کے لئے جہاد کرتا ہے، ہم اس حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے ان لوگوں کے سامنے آخر کیوں شرمائیں جن کی پوری تاریخ ملک گیری کے لئے خونریزیوں کی تاریخ ہے اور جنہوں نے محض اپنی خواہشات کا جہنم بھرنے کے لئے کروڑوں انسانوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا ہے"۔

اس تبصرہ کے متعلق مجھے جناب کی خدمت میں دو معروضات پیش کرنا ہیں۔ اول تو یہ کہ مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی کے مقتبس جملوں سے یہ مطلب نکالنا کہ مولانا ممدوح کی نظر میں صرف دفاعی جہاد جائز ہے، بخیال احقر صحیح نہیں جبکہ وہ یہ بھی فرما رہے ہیں کہ "جہاد نام ہے حفاظت خود اختیاری کا" جس کے تحت ہر اقدامی جہاد بھی آسکتا ہے، چنانچہ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی

" فرماتے ہیں:۔

"جہاد اسلام کی مدافعت اور حفاظت خود اختیاری کے لئے ہے ......اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ جہاد میں ابتدا نہ کی جائے، خود ابتدا کرنے کی غرض بھی یہی مدافعت و حفاظت ہے کیونکہ بدون غلبہ کے احتمال ہے مزاحمت کا، اسی مزاحمت کے انسداد کے لئے اس کا حکم کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو مدافعت غایت ہے جہاد کی وہ عام ہے۔ مزاحمت واقع فی الحال کی مدافعت کو اور مزاحمت متوقعہ فی الاستقبال کی مدافعت کو"۔

(ملفوظ ۴۹۷ الاضافات الیومیہ جلد ششم)

مولانا عبدالشکور صاحب یقیناً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے اقدامی جہادوں سے واقف ہوں گے، اس لئے وہ اقدامی جہاد کو ناجائز نہیں کہہ سکتے۔ البتہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام جہادوں کو مدافعانہ اور محافظانہ کہتے ہیں، جو صحیح ہے، کیونکہ ان سب کی غرض اسلام اور مسلمانوں کی مدافعت اور حفاظت خود اختیاری کے لئے کفار عرب کا زور توڑنا تھی تاکہ دین حق کو اس خطہ میں تمکین حاصل ہو۔ اور جب یہ غرض حاصل ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے آیت نمبر ۳ سورۃ مائدہ میں حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا:۔

"آج کے دن ناامید ہو گئے کافر لوگ تمہارے دین (کے مغلوب و گم ہو جانے) سے، سو ان (کفار) سے مت ڈرنا (کہ تمہارے دین کو گم کر سکیں) اور مجھ سے ڈرتے رہنا (یعنی میرے احکام کی مخالفت نہ کرنا)، آج کے دن تمہارے دین کو میں نے (ہر طرح) کامل کر دیا (قوت میں بھی جس سے کفار کو مایوسی ہوئی اور احکام و قواعد میں بھی) اور (اس اکمال سے) میں نے تم پر اپنا انعام تام کر دیا۔

(دینی بھی کہ احکام کی تکمیل ہوئی اور دنیوی بھی کہ قوت حاصل ہوئی، اور اکمال دین میں دونوں آگئے)"۔

غرض مولانا ممدوح نے بھی "حفاظت خود اختیاری" کے ذیل میں مدافعانہ اور اقدامی دونوں ہی قسم کے جہاد مراد لئے ہیں، تاہم اگر وہ اس امر کی مزید وضاحت فرمادیتے تو زیادہ بہتر ہوتا تاکہ قاری کو کسی قسم کی غلط فہمی نہ ہوتی۔

دوسری بات، جو خصوصاً اس عریضہ کا محرک بنی، آپ کے تبصرہ کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اس غرض سے کرنا ہے کہ آپ ان کی تصویب یا تردید فرمادیں (تردید کی صورت میں قرآن و سنت سے دلائل کی بھی ضرورت ہے)۔ وہ خیالات تقریر ذیل سے جناب پر واضح ہو جائیں گے:۔

آپ نے اقدامی جہاد کا اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ بتلایا ہے جس کا حاصل آپ کے نزدیک اسلام کا غلبہ اور اس کی شوکت قائم کرنا اور کفر کی شوکت کو توڑنا ہے، تاکہ خدا کی بنائی ہوئی دنیا میں اسی کا حکم چلے۔ اس مقصد کو سمجھنے کے لئے پہلے ہمیں اعلاء کلمۃ اللہ کے معنی و مفہوم متعین کرنے کی ضرورت ہے احقر کے نزدیک ہر معقول، سچی، صحیح اور منصفانہ بات کلمۃ اللہ یا کلمۃ الحق ہے۔ اس کو ہر غیر معقول، باطل، غلط اور غیر منصفانہ بات پر بلند یا غالب کرنا، یعنی لوگوں کے قلوب میں آخر الذکر کی دنایت اور قبائح اور اول الذکر کے علو اور محاسن کا یقین پیدا کرنے کی کوشش کرنا اعلاء کلمۃ الحق یا کلمۃ اللہ ہے۔ اور کسی چیز کے غلبہ کا مطلب اکثریت میں اس چیز کا واضح وجود ہے۔ مثلاً جہالت کے غلبہ کا مطلب لوگوں کی اکثریت کا علوم سے بے بہرہ اور جاہل رہنا ہے۔ دنیا کے غلبہ کا مطلب یہ ہے کہ لوگ کثرت سے دنیا کی محبت میں گرفتار ہیں، حرام حلال کی پرواہ نہیں کرتے۔ مغربیت کا غلبہ اکثریت کا مغربی تہذیب اور طرز معاشرت کو اختیار کرنا ہے۔ حنفیت کا غلبہ زیادہ تر مسلمانوں کا حنفی ہونا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ پس اسلام کے غلبہ کا مطلب یہ ہوا کہ زیادہ تر لوگ صحیح معنوں میں اس کے پیرو ہوں، اور،

دراصل، اسلام کا یہی (یعنی دینی) غلبہ مطلوب ہے۔ اگر کلمۃ اللہ کے معنی "اسلام" کے لئے جائیں تو اعلاء کلمۃ اللہ کا مطلب اسلام کا اسی قسم کا غلبہ ہوگا، جس کے حصول کا طریقہ سوائے موثر دعوت و تبلیغ اور مبلغین اور ان کی قوم (یعنی مسلمانوں) کے مثالی اسلامی کردار کے کچھ نہیں۔ اسی سے غیر مسلموں کے قلوب و اذہان میں انقلاب آسکتا ہے۔ ان کو اسلامی حکومت کی رعایا بنا لینے سے یہ مقصد چنداں حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں تو ان کو اپنی مغلوبیت کا احساس دعوت و تبلیغ کو کان دھر کر سننے سے ایک حد تک مانع ہوگا۔
پس اقدامی جہاد سے اسلام کا دینی غلبہ نہیں ہوتا بلکہ مسلمانوں کا سیاسی غلبہ ہوتا ہے اور انہیں کی شوکت قائم ہوتی ہے نہ کہ اسلام کی (ـ ہماری شان و شوکت تاج کے مینار سے پوچھو)۔ اسلام کی شوکت تو یہ ہے کہ مسلمان قرآن و سنت پر پورے پورے عامل ہوں، سیاسی غلبہ اور شوکت کے لئے تو ان کا اچھا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں۔ سیاسی غلبہ سے تو یہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوتا کہ خدا کی بنائی ہوئی دنیا پر اسی کا حکم چلے، کیونکہ غیر مسلم جزیہ ادا کر کے تقریباً اپنے ہی نظام حیات کے پابند رہیں گے۔ شراب و خنزیر ان پر حرام نہ ہوں گے۔ زنا کے ارتکاب پر ان کو سنگسار نہ کیا جائیگا۔ ان کے عائلی قوانین بدستور نافذ رہیں گے۔ ان کی بت پرستی بلا روک ٹوک جاری رہے گی۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر کسی وجہ سے غیر مسلم رعایا کی اکثریت ایمان نہ لائی تو یہ سیاسی غلبہ صرف اس وقت تک قائم رہے گا جب تک اسلامی حکومت طاقتور ہے ورنہ کمزور پڑنے پر غیر مسلم رعایا بغاوت کرے گی اور اپنی گذشتہ زیر دستی کا ضرورت سے زیادہ بدلہ لے گی، جیسا کہ اسپین میں اسلامی حکومت کے خاتمہ پر ہوا، یا ہندوستان میں ہو رہا ہے اگرچہ اس میں شدت تقسیم سے بھی پیدا ہوئی ہے۔
میرا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اقدامی جہاد کہیں بھی نہ کیا جائے۔ نہیں بلکہ معاند اور غیر مصالح غیر مسلم حکومتوں پر جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا،

استطاعت کی صورت میں اقدامی جہاد واجب ہے (بلکہ بعض اور صورتوں میں بھی واجب ہے جن کے بیان کا یہاں موقع نہیں)، تاکہ ان کا زور ٹوٹے اور وہ دعوت و تبلیغ اسلام میں مزاحم نہ رہیں، باقی غیر معاند اور مصالح غیر مسلم حکومتوں پر جو اپنے یہاں دعوت و تبلیغ کی اجازت دیں، اقدامی جہاد مناسب نہیں خصوصاً آجکل جب کہ توسیع پسندی کو دنیا میں بری نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، برخلاف اس زمانہ کے جب فتوحات کا عام رواج تھا اور یہ چیز بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی۔ جن اقدامی جہادوں کے واقعات سے تاریخ اسلام بھری پڑی ہے، وہ سب اسی زمانہ کے ہیں۔ البتہ مسلمانوں کو اپنی فوجی طاقت زیادہ سے زیادہ بڑھائے رکھنا چاہئے تاکہ غیر مسلم حکومتیں جہاد تو درکنار محض "خوف جہاد" سے ہی مرعوب رہیں۔ قوت مرہبہ بنائے رکھنا قرآن کا بھی حکم ہے۔ ماضی میں فتوحات کا عام رواج ہونے کے باوجود مسلمانوں کی ابتدائی فتوحات دیگر اقوام کی فتوحات سے ممتاز ہیں۔ دوسرے لوگوں کی فتوحات تو صرف اپنی طاقت و شوکت کے مظاہرہ کے لئے اور بقول آپ کے اپنی خواہشات کا جہنم بھرنے کے لئے ہی ہوتی تھیں، اور ان کا منشا بواسطہ یا بلا واسطہ ملک گیری کے علاوہ کچھ نہ تھا جبکہ مسلمانوں کو (جزیرہ نما عرب، ایران و روم کے جہادوں کو چھوڑ کر جہاں ملک گیری بھی بوجہ درکار تھی) اپنی ابتدائی فتوحات کے زمانہ میں ملک گیری مقصود نہ تھی، بلکہ ان کا مطمح نظر اعلاء کلمۃ اللہ بمعنی دعوت و تبلیغ اسلام تھا (جس کی محفوظ ترین صورت اس وقت ملک گیری تھی)، چنانچہ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب فرماتے ہیں:

"صحابہ کرامؓ ظاہر میں تو جنگ کرتے تھے مگر اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہی ہوتا تھا...... ان کا مقصد اگر ملک گیری ہوتا تو یہ معاہدہ نہ کرتے کہ تم اپنے ملک پر بدستور قابض رہو، صرف ہم کو اتنی اجازت دیدو کہ ہم آسانی سے اسلام کی تبلیغ کرتے رہیں۔ ہم لوگوں کو منوانے پر مجبور نہیں کریں گے ان کا جی چاہے مانیں یا نہ مانیں۔ جن لوگوں نے اس معاہدہ کو تسلیم کر لیا ان سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا۔

اگر ملک گیری مقصود ہوتی تو اس معاہدہ کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ ان کے ملک پر قبضہ کر لیتے ...... بہر حال جب غیر اقوام معاہد یا ذمی ہو گئیں تو ان کو چھوڑ دیا گیا، اس لئے کہ اصل مقصود اعلاء کلمۃ الحق ہے، وہ تبلیغ کی حد تک ہے"۔

(قاری طیب صاحب مدظلہ العالی اور ان کی مجالس۔ حصہ اول ص ۲۳۷ ـــ ۲۳۸)

احقر نے اپنے (یا اپنے متفق علیہ) خیالات سرخی سے تحریر کر دیئے ہیں تاکہ آنجناب کو جواب میں آسانی ہو، زحمت کا شکریہ۔ امید ہے کہ مزاج سامی بخیر ہو گا۔ والسلام

نیاز مند

احقر سید بدر السلام عفاعنہ۔ جدہ

جواب از حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

محترمی و مکرمی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

گرامی نامہ ملا۔ آپ نے جہاد کے بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے، اس کا حاصل میں یہ سمجھا ہوں کہ اگر کوئی غیر مسلم حکومت اپنے ملک مین تبلیغ کی اجازت دیدے تو اس کے بعد اس سے جہاد کرنا جائز نہیں رہتا، اگر یہی آپ کا مقصد ہے تو احقر کو اس سے اتفاق نہیں، تبلیغ اسلام کے راستے میں رکاوٹ صرف اسی کا نام نہیں کہ غیر مسلم حکومت تبلیغ پر قانونی پابندی عائد کردے، بلکہ کسی غیر مسلم حکومت کا مسلمانوں کے مقابلے میں زیادہ پر شوکت ہونا بذات خود دین حق کی تبلیغ کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ آج دنیا کے بیشتر ممالک میں تبلیغ پر کوئی قانونی پابندی عائد نہیں، لیکن چونکہ دنیا میں ان کی شوکت اور دبدبہ قائم ہے، اس لئے اسی شوکت اور دبدبے کی وجہ سے ایک ایسی عالمگیر ذہنیت پیدا ہو گئی ہے جو قبول حق کے راستے میں تبلیغ پر قانونی پابندی لگانے سے زیادہ بڑی رکاوٹ ہے۔

لہٰذا کفار کی اس شوکت کو توڑنا جہاد کے اہم ترین مقاصد میں سے ہے، تاکہ اس شوکت کی بنا پر جو نفسیاتی مرعوبیت لوگوں میں پیدا ہو گئی ہے، وہ ٹوٹے، اور قبول حق کی راہ ہموار ہو جائے، جب تک یہ شوکت اور غلبہ باقی رہے گا، لوگوں کے دل اس سے مرعوب رہیں گے، اور دین حق کو قبول کرنے کے لئے پوری طرح آمادہ نہ ہو سکیں گے۔ لہٰذا جہاد جاری رہیگا۔

قرآن کریم کا ارشاد ہے:۔

قاتلوا الذین لا یومنون باللہ ولا بالیوم الاخرولا یحرمون ماحرم اللہ و رسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون (التوبہ: ۲۹)

یہاں قتال اس وقت تک جاری رکھنے کو کہا گیا ہے جب تک کفار "چھوٹے" یا "ماتحت" ہو کر جزیہ ادا نہ کریں، اگر قتال کا مقصد صرف تبلیغ کی قانونی آزادی حاصل کرنا ہوتا تو یہ فرمایا جاتا کہ "جب تک وہ تبلیغ کی اجازت نہ دیدیں" لیکن جزیہ واجب کرنا اور اس کے ساتھ ان کے صاغر (زیر دست، ذلیل) ہونے کا ذکر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مقصد ان کی شوکت کو توڑنا ہے، تاکہ کفر کے سیاسی غلبے سے ذہن و دل پر مرعوبیت کے جو پردے پڑ جاتے ہیں، وہ اٹھیں، اور اس کے بعد اسلام کے محاسن پر لوگوں کو کھلے دل سے غور کرنے کا موقع ملے۔ امام رازیؒ اسی آیت کے تحت تفسیر کبیر میں تحریر فرماتے ہیں:۔

لیس المقصود من اخذ الجزیۃ تقریرہ علی الکفر، بل المقصود منھا حقن دمہ، و امھالہ مدۃ، رجاء انہ ربما وقف فی ھذہ المدۃ علی محاسن الاسلام، و قوۃ دلائلہ،

فینتقل من الکفر الی الایمان ...... فاذا امھل الکافرمدۃ، و ھو یشاھد عزالاسلام، ویسمع دلائل صحتہ،ویشاھد الذل والصغار فی الکفر فالظاھرانہ یحملہ ذلک علی الا نتقال الی الاسلام، فھذا ھوالمقصود من شرع الجزیہ

(تفسیر کبیر ص ۶۲۰ ج ۴)

یعنی: "جزیہ کا مقصد کافروں کو کفر پر باقی رکھنا نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کی جان بچا کر اسے ایک مدت تک مہلت دی جائے جس میں یہ امید ہوگی کہ وہ اسلام کے محاسن اور اس کے مضبوط دلائل سے واقف ہو کر کفر سے ایمان کی طرف منتقل ہو سکے گا...... پس جب کافر کو ایک مدت تک مہلت دی جائے گی، جبکہ وہ اسلام کی عزت کا مشاہد کر رہا ہو گا، اس کی صحت کے دلائل سن رہا ہو گا، اور کفر کی ذلت کو دیکھ رہا ہو گا تو ظاہر یہ ہے کہ یہ باتیں اسے اسلام کی طرف منتقل ہونے پر آمادہ کریں گی، درحقیقت جزیہ کی مشروعیت کا مقصد یہ ہے۔"

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ عہد رسالتؐ اور عہد صحابہؓ میں کیا کہیں کوئی مثال ایسی ملتی ہے کہ آپؐ نے یا صحابہ کرامؓ نے دوسرے ملکوں پر جہاد کرنے سے پہلے کوئی تبلیغی مشن بھیجا ہو اور اس بات کا انتظار کیا ہو کہ یہ لوگ تبلیغی کام کی اجازت دیتے ہیں یا نہیں؟ اور صرف تبلیغی مشن کو کام کی اجازت سے انکار کی صورت میں جہاد کیا گیا ہو؟ کیا روم پر حملے سے پہلے کوئی جماعت بھیجی گئی؟ یا ایران پر حملہ آور ہونے سے پہلے اس بات کی کوشش کی گئی کہ جہاد کے بغیر صرف تبلیغ سے کام چل جائے تو بہتر ہے؟ ظاہر ہے کہ نہیں، اس سے اس کے سوا اور کیا نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف تبلیغ کی اجازت حاصل کر لینا مقصد ہی نہ تھا، اگر مقصد صرف اتنا ہی ہوتا تو بہت سے خونریز معرکوں میں صرف ایک شرط عائد کر کے جنگ بند کی

جاسکتی تھی، اور وہ یہ کہ مسلمانوں کی تبلیغ پر کوئی رکاوٹ عائد نہیں کی جائے گی۔
لیکن کم از کم احقر کے ناقص مطالعے میں پوری تاریخ اسلام میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے جہاں صرف اتنی شرط منوا کر جنگ بند کرنے پر آمادگی ظاہر کر دی گئی ہو۔ اس کے بجائے قادسیہ کے موقع پر مسلمانوں نے اپنا جو مقصد بتایا وہ یہ تھا کہ "واخراج العباد من عبادۃ العباد الی عبادۃ اللہ" (کامل ابن اثیر ص ۱۷۸ ج ۲) "یعنی لوگوں کو بندوں کی بندگی سے نکال کر اللہ کی بندگی میں لانا"۔

اسی طرح قرآن کریم کا ارشاد ہے:

> وقاتلو ھم حتی لا تکون فتنۃ و یکون الدین کلہ للہ۔ (الانفال: ۳۹)
>
> "ان سے اس وقت تک لڑو جب تک فتنہ باقی نہ رہے، اور جب تک غلبہ تمامتر اللہ ہی کا ہو جائے"۔

اس آیت کی تفسیر میں احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

> "دین کے معنی قہر و غلبہ کے ہیں، اس صورت میں تفسیر آیت کی یہ ہو گئی کہ مسلمانوں کو کفار سے اس وقت تک قتال کرتے رہنا چاہئے جب تک کہ مسلمان ان کے مظالم سے محفوظ نہ ہو جائیں، اور دین اسلام کا غلبہ نہ ہو جائے کہ وہ غیروں کے مظالم سے مسلمانوں کی حفاظت کر سکے۔"

آگے تحریر فرماتے ہیں:۔

> خلاصہ اس تفسیر کا یہ ہے کہ مسلمانوں پر اعداء اسلام کے خلاف جہاد و قتال اس وقت تک واجب ہے جب تک کہ مسلمانوں پر ان کے مظالم کا فتنہ ختم نہ ہو جائے، اور اسلام کو سب ادیان پر

غلبہ حاصل نہ ہو جائے، اور یہ صورت صرف قرب قیامت میں ہوگی، اس لئے جہاد کا حکم قیامت تک جاری اور باقی ہے۔"

(معارف القرآن ص ۲۲۳ ج ۴)

خلاصہ یہ ہے کہ احقر کی فہم ناقص کی حد تک جہاد کا مقصد صرف تبلیغ کی قانونی آزادی حاصل کر لینا نہیں بلکہ کفار کی شوکت توڑنا اور مسلمانوں کی شوکت قائم کرنا ہے، تاکہ ایک طرف کسی کو مسلمانوں پر بری نگاہ ڈالنے کی جرات نہ ہو، اور دوسری طرف کفار کی شوکت سے مرعوب انسان اس مرعوبیت سے آزاد ہو کر کھلے دل سے اسلام کے محاسن کو سمجھنے پر آمادہ ہو سکیں۔ یہ حقیقت کے اعتبار سے بلاشبہ "حفاظت اسلام" ہی کی غرض سے ہے، اس لئے بعض علماء جنہوں نے جہاد کیلئے "حفاظت" کی تعبیر اختیار کی ہے اسی سیاق میں کی ہے، لیکن کفر کی شوکت کو توڑنا اور اسلام کی شوکت کو قائم کرنا اس "حفاظت" کا بنیادی عنصر ہے، لہٰذا اس بنیادی عنصر کو اس سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ میرا خیال ہے کہ تمام اکابر علماء نے جہاد کی غرض و غایت اسی کو قرار دیا ہے، حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"جہاد کے حکم سے خداوند قدوس کا یہ ارادہ نہیں کہ یک لخت کافروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ کا دین دنیا میں حاکم بنکر رہے، اور مسلمان عزت کے ساتھ زندگی بسر کریں، اور امن وعافیت کے ساتھ خدا کی عبادت اور اطاعت کر سکیں، کافروں سے کوئی خطرہ نہ رہے کہ ان کے دین میں خلل انداز ہو سکیں ــ اسلام اپنے دشمنوں کے نفس وجود کا دشمن نہیں، بلکہ ان کی ایسی شوکت و حشمت کا دشمن ہے کہ جو اسلام اور اہل اسلام کیلئے خطرے کا باعث

ہو"۔ (سیرۃ المصطفیٰ ص ۳۸۸ ج ۲)

ایک اور جگہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"حق جل شانہ کے اس ارشاد سراپا رشاد وقاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ و یکون الدین کلہ للہ میں اسی قسم کا جہاد مراد ہے، یعنی اے مسلمانو! تم کافروں سے یہاں تک جہاد و قتال کرو کہ کفر کا فتنہ باقی نہ رہے، اور اللہ کے دین کو پورا غلبہ حاصل ہو جائے۔ اس آیت میں فتنہ سے کفر کی قوت اور شوکت کا فتنہ مراد ہے، اور و یکون الدین کلہ للہ سے دین کا ظہور اور غلبہ مراد ہے، جبکہ دوسری آیت میں ہے: لیظھرہ علی الدین کلہ، یعنی دین کو اتنا غلبہ اور قوت حاصل ہو جائے کہ کفر کی طاقت سے اس کے مغلوب ہونے کا احتمال باقی نہ رہے، اور دین اسلام کو کفر کے فتنے اور خطرے سے بالکلیہ اطمینان حاصل ہو جائے"۔ (ایضاً ص ۳۸۶ ج ۲)

اگر صرف تبلیغ کی اجازت حاصل ہو جانے کے بعد جہاد کی ضرورت باقی نہ رہی ہوتی تو مسلمانوں کو تبلیغ کی اجازت آج دنیا کے بیشتر ممالک میں حاصل ہے (اور شامت اعمال یہ ہے کہ یہ اجازت حاصل نہیں تو بعض مسلمان ممالک میں)، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اب مسلمانوں کو کبھی تلوار اٹھانے کی ضرورت نہ ہو، دنیا بھر میں کفر اپنی شوکت و حشمت کے جھنڈے گاڑتا رہے، دنیا کے لوگوں پر اس کے جاہ و جلال کا سکہ بیٹھا رہے، پالیسیاں انہی کی چلیں، احکام انہی کے جاری ہوں، افکار انہی کے پھیلیں، منصوبے انہی کے نافذ ہوں، اور مسلمان اس بات پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں کہ ان غیر مسلم ممالک میں ہمارے مبلغین کے داخلے پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ جس دنیا میں کفر نے اپنی شوکت اور دبدبے کا سکہ جما رکھا ہو، وہاں آپ کو تبلیغ کی اجازت مل بھی جائے تو کتنے افراد ایسے ہوں گے جو اس تبلیغ کو سنجیدگی کے ساتھ سننے اور اس پر غور کرنے کے لئے تیار بھی ہوں گے؟ جس فضا میں سیاسی طاقت کے بل پر اسلام اور اس کی تعلیمات کے بالکل معارض افکار

پوری قوت کے ساتھ پھیلائے جارہے ہوں، اور ان کی نشرواشاعت میں وہ وسائل بھی صرف کئے جارہے ہوں جو مسلمان استعمال نہیں کر سکتے، وہاں تبلیغ کی اجازت حاصل ہو جانے کے باوجود وہ کس درجہ موثر ہو سکتی ہے؟

ہاں! اگر اسلام اور مسلمانوں کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو جائے جس کے مقابلے میں کفار کی قوت و شوکت مغلوب ہو، یا کم از کم وہ فتنے پیدا نہ کر سکے جن کا ذکر اوپر کیا گیا، تو اس حالت میں غیر مسلم ممالک سے پرامن معاہدوں کے ذریعے مصالحانہ تعلقات قائم رکھنا جہاد کے احکام کے منافی نہیں، اسی طرح جب تک کفر کی شوکت توڑنے کیلئے ضروری استطاعت مسلمانوں کو حاصل نہ ہو، اس وقت تک وسائل قوت کو جمع کرنے کے ساتھ ساتھ دوسرے ملکوں سے پرامن معاہدے بھی بلاشبہ جائز ہیں۔ گویا غیر مسلم ملکوں سے معاہدے دو صورتوں میں ہو سکتے ہیں:۔

(۱) جن ملکوں کی قوت و شوکت سے مسلمانوں کی قوت و شوکت کو کوئی خطرہ باقی نہ رہا ہو۔ ان سے مصالحانہ اور پرامن معاہدے کئے جا سکتے ہیں، جبتک وہ دوبارہ مسلمانوں کی شوکت کے لئے خطرہ نہ بنیں۔

(۲) مسلمانوں کے پاس جہاد بالسیف کی استطاعت نہ ہو تو استطاعت پیدا ہونے تک معاہدے کئے جا سکتے ہیں۔

آپ نے ,البلاغ، کے محرم الحرام ۱۳۹۱ھ میں شائع شدہ احقر کے جس مضمون کا حوالہ دیا ہے، اس میں یہی معاہدات کی صورتیں مراد ہے، اور ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ میں احقر کے جس مضمون کا اقتباس آپ نے درج فرمایا ہے، اس میں وہ صورت مراد ہے جبکہ کفار کی شوکت مسلمانوں کی شوکت پر غالب ہو۔

لہٰذا آپ نے جو تحریر فرمایا ہے کہ: معاند اور غیر مصالح اور غیر مسلم حکومتوں پر استطاعت کی صورت میں اقدامی جہاد واجب ہے، تاکہ ان کا زور ٹوٹے اور وہ دعوت و تبلیغ اسلام میں مزاحم نہ رہیں، باقی غیر معاند اور مصالح غیر مسلم

حکومتوں پر، جو اپنے یہاں دعوت و تبلیغ کی اجازت دیں اقدامی جہاد مناسب نہیں ۔۔ اگر اس سے آپ کی مراد وہی بات ہے جو میں نے اوپر تفصیل سے عرض کی ہے تو درست ہے، اور اگر آپ کا منشا یہ ہے کہ صرف تبلیغ کی قانونی اجازت دینے کے بعد ایک غیر مسلم حکومت "غیر معاند اور مصالح" بن جاتی ہے اور اس سے جہاد جائز یا مناسب نہیں رہتا تو احقر کی نظر میں یہ بات درست نہیں، جس کے دلائل اوپر عرض کر چکا ہوں۔

رہا آپ کا یہ فرمانا کہ "خصوصاً آجکل جبکہ توسیع پسندی کو دنیا میں بری نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، بر خلاف اس زمانے کے جب فتوحات کا عام رواج تھا، اور یہ چیز بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی، جن اقدامی جہادوں کے واقعات سے تاریخ اسلام بھری پڑی ہے، وہ سب اسی زمانے کے ہیں" ــــ سو میں اس بات سے بصد ادب لیکن شدت کے ساتھ اختلاف رکھتا ہوں کیونکہ اگر اس بات کو درست مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ کسی شے کے اچھے یا برے ہونے کیلئے اسلام کے پاس اپنا کوئی پیمانہ نہیں، اگر کسی زمانے میں کسی بری چیز کو "محاسن" میں شمار کیا جانے لگے تو اسلام بھی اس کے پیچھے چل پڑتا ہے، اور جس زمانے میں لوگ اسے برا سمجھنے لگیں تو اسلام بھی وہاں رک جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ "اقدامی جنگ" بذات خود کوئی مستحسن امر ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو مسلمان صرف اس بنا پر اس سے کیوں رکیں کہ "آجکل توسیع پسندی" کو دنیا میں بری نگاہ سے دیکھا جاتا ہے؟ اور اگر مستحسن نہیں، بلکہ مذموم چیز ہے تو ماضی میں اسلام نے انہیں اس سے کیوں نہیں روکا؟ اور وہ صرف اس وجہ سے اس پر کیوں عمل پیرا رہے کہ "یہ چیز بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی"؟

احقر کی رائے میں تاریخ اسلام کے اقدامی جہادوں کی یہ توجیہہ انتہائی غلط اور واقعات سے حد درجہ دور ہے۔ بات دراصل وہی ہے کہ کفر کی شوکت توڑنے کیلئے اس دور میں بھی جہاد کیا گیا ہے جب یہ چیز "بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی" لیکن اس لئے نہیں کہ اس دور میں اس کا رواج عام تھا، بلکہ اس لئے کہ اللہ کے دین کی شوکت قائم کرنے کے لئے یہ چیز واقعۃً مستحسن تھی، ورنہ "بادشاہوں کے محاسن" میں تو یہ بات بھی شمار ہوتی تھی کہ وہ فتح کے نشے میں چور ہو کر عورتوں، بچوں اور بوڑھوں میں بھی کوئی تمیز نہ کریں، لیکن اسلام نے اس کے رواج عام کی بنا پر ان جیسی مذموم باتوں پر عمل گوارا نہیں کیا، بلکہ جنگ کے وہ احکام اور اصول نہ صرف وضع کئے، بلکہ ان پر عمل کر کے دکھایا جو اس دور کے "بادشاہوں" کے تصور میں بھی نہ آسکتے تھے، بلکہ ان مظلوم انسانوں کیلئے بھی اچنبھے اور ناقابل یقین تھے جو بادشاہوں کے ان مظالم کے نہ صرف عادی، بلکہ ان کے مداح بن گئے تھے۔

اور جس مقصد سے اقدامی جہاد پہلے جائز تھا، اس مقصد سے آج بھی جائز ہے، اور محض اس بنا پر اس کے جواز پر پردہ نہیں ڈالا جاسکتا کہ ایٹم بم اور ہائیڈرو جن بم ایجاد کرنے والے "امن پسند" حضرات اس پر "توسیع پسندی" کی پھبتی کستے ہیں، اور وہ لوگ اس پر ناک بھوں چڑھا لیتے ہیں جن کی ڈالی ہوئی غلامی کی بیڑیوں سے ایشیا اور افریقہ کی اکثر قوموں کے جسم ابھی تک لہولہان ہیں۔

اور ___ گستاخی معاف ___ یہ بھی مجھے تو اسی کفر کی شوکت ہی کا شاخسانہ معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے خیر و شر کے پیمانے اس عالمگیر پروپیگنڈے کی بنیاد پر بنا لئے ہیں جو جھوٹ کو سچ اور سچ کو جھوٹ بنا کر ذہنوں میں اتار دیتا ہے، اور اس حد تک اتار دیتا ہے کہ غیر مسلموں کی بات تو الگ رہی، خود مسلمان اس سے مرعوب ہو کر اپنے دین و مذہب کے احکام میں معذرت خواہانہ رویہ اختیار کرنے پر آمادہ ہو رہے ہیں، اگر باطل کی ایسی شوکت کو توڑنا بھی "توسیع پسندی" کی تعریف میں

داخل ہے تو ہمیں ایسی "توسیع پسندی" کے الزام کو پوری خود اعتمادی کے ساتھ اپنے سر لینا چاہئے۔ نہ یہ کہ ہم ان معترضین کے آگے ہاتھ جوڑ کر کھڑے ہو جائیں کہ جب آپ اقدامی جہاد کو اچھا سمجھتے تھے تو ہم بھی اسے اچھا سمجھ کر اس پر عمل کرتے تھے، اور جب سے آپ نے اپنی کتابوں میں ـــ اور صرف کتابوں میں ـــ اسے برا کہنا ـــ اور صرف کہنا ـــ شروع کر دیا ہے، ہم نے بھی اسے اپنے اوپر حرام کر لیا ہے"۔

اس طرز فکر کے ساتھ اس ناچیز کیلئے اتفاق ممکن نہیں۔ والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی

(بشکریہ البلاغ محرم ۱۴۰۵ھ)